

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Murilo Sérgio Almeida Rabelo

Um exercício foucaultiano de práticas de liberdade

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2023

Murilo Sérgio Almeida Rabelo

Um exercício foucaultiano de práticas de liberdade

Trabalho final apresentado à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTOR em **Filosofia**, sob a orientação da Prof.(a) Dr.(a) Salma Tanus Muchail.

SÃO PAULO

2023

Banca Examinadora

Suplentes:

AGRADECIMENTOS

A minha mãe Jurandi Almeida Rabelo pela luta incansável quando na infância fui acometido por uma doença que muitos acreditavam incurável. A Profa. Dra. Salma Tannus Muchail na condição de docente e pelas valiosas sugestões durante meu itinerário na pós-graduação. Aos professores de filosofia que, ao longo deste percurso colaboraram de diversos modos em especial ao Prof. Dr. Edécio Ottaviani pelas leituras e discursões que realizamos no subgrupo de pesquisa sobre os cursos Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica, pelo contínuo incentivo e pela força com que vive aquilo que ensina. Peter Pál Pelbart, a Profa. Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz que ministrou as primeiras aulas sobre Foucault que cursei no Mestrado e pelas sugestões durante o exame de qualificação. Ao professor Márcio Alves Fonseca pelas sugestões durante a qualificação. Ao André Queiroz pelo envio de textos e sugestões. Ao Professor Márcio Douglas Brito Amaral da UFPA pelo acolhimento no grupo de discussão Geofilosofias Amazônicas ocorrido durante o período da pandemia do coronavírus (COVID 19). Aos colegas do grupo de estudos, Michel Foucault pelas críticas construtivas, convivência e pelos momentos de alegria. Ao meu grande amigo que, mesmo longe, acompanhou meu percurso e ajudou nas horas difíceis Aderbal Maia. Ao meu falecido pai, pelo estímulo e confiança diante das minhas escolhas. A Rodrigo Adriano Machado, pelas longas conversas que me suscitaram inúmeras perspectivas. Ao Fabricio Tavares que me ajudou no entendimento de minhas questões e ouviu pacientemente minhas angústias e compartilhou as suas na fase de elaboração da tese. A CAPES, pelo fomento à pesquisa e a todos aqueles que contribuíram ao longo do percurso.

RESUMO

RABELO, M. S. A. Um exercício foucaultiano de práticas de liberdade. 2023. 111f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023

O elemento que funcionou como pista para a construção deste trabalho foi a questão elaborada por Foucault no curso de 1981-1982 *A Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 6 de janeiro de 1982 ministrada no *Collège de France*: “Em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o sujeito e a verdade?” É no contexto de mudança de perspectiva histórica empreendida por Foucault que a presente discussão se desenha. Ela se desdobra sobre a relação do sujeito ético e epistemológico. Em um primeiro momento, será discutido o modo como Foucault se dirige aos gregos para pensar outras possibilidades do sujeito a partir da análise de suas práticas. Com isso, enfocaremos o modo como, em sua análise, o autor privilegia a relação de *cuidado de si e conhecimento de si* a partir das obras de Platão *Apologia de Sócrates e Alcíbiades*, bem como discutiremos a presença destas noções no período helenístico-romano. Em um segundo momento, abordaremos o contexto do curso *A Coragem da Verdade*, compilado das aulas ministradas entre 1983 e 1984. A partir dela, mostraremos a genealogia das práticas, discutindo-as como o meio pelo qual o sujeito é capaz de dizer a verdade sobre si cujos exemplos mais precisos encontram-se nos cínicos. Finalmente, a título de considerações finais veremos como as relações entre as condutas do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* influenciaram o modo de conduta do sujeito antigo e sua articulação filosófica com o dizer verdadeiro sobre si.

Palavras-chave: Subjetividade; História; Conduta Ética; Relação sujeito e Verdade.

Abstract

RABELO, M. S. A. *A Foucauldian exercise of freedom practice*. 2023. 111p. Thesis (Doctorate) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

This thesis has as a starting point a question asked by Foucault during the *The Hermeneutics of the Subject* 1981-1982 course, in a class taught at the *Collège de France* on January 6th, 1982: “In which historical way, in the Western civilization, were the relationships between subject and truth, which are not raised by usual practical or historical analysis, plotted?”. The discussion presented here is designed in the context of a change of historic perspective by Foucault. It unfolds over the relation between the ethical and epistemological subject. First, the way that Foucault resorts to the Greek to think about other possibilities of the subject from their actions. We will focus on the way that, in his analysis, the author favors the relations of the *care for self* and *self-knowledge* from *Plato’s Apology of Socrates* and *Alcibiades*. Also, the presence of those concepts in the Hellenistic-Roman period will be discussed. Afterwards, we will address the course *The Courage of Truth*, which is a compilation of the classes taught between 1983 and 1984. Then, we will present the origins of the actions by discussing the means by which the subject is capable of telling the truth about themselves, since the examples of these actions are found in the cynics. As a conclusion, we see how the relations between the conducts of *care of self* and *self-knowledge* had an influence on the ancient subject’s conduct and their philosophical articulation with the true telling about themselves.

Key words: *Subjectivity; History; Ethic Conduct; Relationship between self and truth*

Résumé

RABELO, M. S. A. Un exercice foucauldien de pratiques de liberté. 2023. 111f. Thèse (Doctorat) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023

Deux moments de la problématisation foucauldienne du sujet éthico-épistémologique: exemples tirés de L'Herméneutique du sujet et du Courage de la vérité. L'élément qui a servi d'indice pour la construction de ce travail est la question élaborée par Foucault dans le cours de 1981-1982 L'herméneutique du sujet, dans la classe du 6 janvier 1982 donnée au Collège de France : "Dans quelle forme d'histoire ont été tracées, en Occident, les relations, qui ne sont pas soulevées par la pratique ou l'analyse historique habituelle, entre ces deux éléments, le sujet et la vérité" C'est dans le contexte du changement de perspective historique entrepris par Foucault que se situe la présente discussion. Elle se déploie sur la relation du sujet éthique et épistémologique. Dans un premier temps, nous discuterons de la manière dont Foucault se tourne vers les Grecs pour penser d'autres possibilités du sujet à partir de l'analyse de leurs pratiques. Ainsi, nous nous concentrerons sur la manière dont, dans son analyse, l'auteur privilégie la relation entre le soin de soi et la connaissance de soi en s'appuyant sur l'Apologie de Socrate et Alcibiade de Platon, ainsi que sur la présence de ces notions dans la période hellénistique-romaine. Dans un deuxième temps, nous aborderons le contexte du cours Le courage de la vérité, compilé des conférences données entre 1983 et 1984. A partir de là, nous montrerons la généalogie des pratiques, en les discutant comme le moyen par lequel le sujet est capable de dire la vérité sur lui-même, dont les exemples les plus précis se trouvent chez les Cyniques. Enfin, en guise de considérations finales, nous verrons comment les relations entre les conduites de soin du soi et de connaissance du soi ont influencé la manière de se conduire du sujet antique et son articulation philosophique avec la vérité sur le soi.

Mots-clés : Subjectivité ; Histoire ; Conduite éthique ; Relation sujet et Vérité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A EMERGÊNCIA DO SUJEITO NO CURSO A <i>HERMENÊUTICA DO SUJEITO</i>	12
1.1 Considerações Gerais	13
1.2 O cuidado de si na <i>Apologia de Sócrates</i>	21
1.3 O cuidado de si no <i>Alcibíades</i>.....	26
1.4 O cuidado de si no pensamento helenístico-romano	41
2 DO CUIDADO DE SI AO GOVERNO DOS OUTROS.....	55
2.1 Considerações Gerais.....	56
2.2. Dizer a verdade sobre si	68
2.3. Notas sobre a filosofia cínica.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101
DE FOUCAULT- REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS.....	102
DE FOUCAULT- TEXTOS NO IDIOMA ORIGINAL.....	104
DE FOUCAULT- TEXTOS EM TRADUÇÃO.....	107
REFERÊNCIAS GERAIS	109

INTRODUÇÃO

O eixo do presente estudo é a problematização das relações entre sujeito e verdade em Michel Foucault, usando pistas fornecidas nos cursos de 1981-1982 e 1983-1984 intitulados, respectivamente, *A Hermenêutica do sujeito*¹ e *A Coragem da Verdade*². No primeiro curso, Foucault transita pelas noções de *conhecimento de si* e *cuidado de si* para analisar as relações entre subjetividade e veridicção, apontando que as análises históricas se concentraram no primado do *conhecimento de si* em detrimento do *cuidado de si*. Essa concepção histórico-filosófica, para o autor, tornou-se hegemônica ao ponto de ser considerada um tópico pacífico entre os estudiosos. Contudo, o pensador nos faz perceber que essa hegemonia nem sempre foi assim, e que o *cuidado de si* também possui, em dados contextos do pensamento, uma primazia histórica. Pode-se notar que o ponto de partida da análise do curso de 1981-1982 é a prioridade desse conceito, associado ao campo da conduta ética do sujeito antigo.

O questionamento que então se coloca é o seguinte: por que Foucault muda de perspectiva metodológica para investigar a relação entre sujeito e verdade no ocidente, e o que o faz privilegiar a noção de *cuidado de si*? Ao que tudo indica, o propósito do pensador foi considerar ou vislumbrar possibilidades outras de formação da subjetividade que não aquelas capturadas pelas teias do saber. Essas teias modificaram a relação entre sujeito e verdade no contexto, por exemplo, da idade clássica, particularmente do pensamento cartesiano. Através das análises de Foucault, compreendemos que a dinâmica de produção do modo de vida era tema contumaz no pensamento antigo.

A despeito das diferenças entre as escolas filosóficas, emerge como objeto comum de investigação foucaultiana a modalidade das condutas formadoras da subjetividade. O autor analisa a produção de valores e práticas antigas, as condutas do sujeito ético antigo e o modo como esse sujeito torna-se meio para sua constituição como imposição para si mesmo. Nessas práticas se equiparam a atitude epistêmica, a ética e a atividade estética, campos que estarão separados na experiência do sujeito clássico. A partir daí, Foucault aponta outro horizonte possível para pensar a relação entre sujeito e verdade, em contraste com o que se compreende prioritariamente como sujeito do conhecimento.

¹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. Esta obra será doravante citada como *H.S.*

² FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 5. Esta obra será doravante referida como *C.V.*

Pode-se levantar, então, como principais indagações que atravessam os dois cursos de Foucault: como se constitui o sujeito moral antigo presente no *cuidado de si*? O que é o exercício desse cuidado, suas condicionantes? Que relações existem entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si*? Quais as influências das noções socrático-platônicas no período helenístico-romano? Quais as ligações entre o *cuidado de si* e o *dizer a verdade sobre si*? Quais riscos estão envoltos nesse *dizer a verdade* para outrem? Quais as rupturas entre as técnicas de si socrático-platônicas e os modo de existência cínica?

Na direção destas indagações, o primeiro momento desta tese discute o tema das práticas de si, do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* como modos de *autoconstituição*³ do sujeito ético antigo, com base na genealogia do sujeito que Foucault desenvolve a partir das investigações sobre os diálogos platônicos *Apologia de Sócrates* e *Alcibiades*. Veremos como essas ações sobre si foram reelaboradas pelo pensamento helenístico-romano dos séculos I e II da era cristã, e como Foucault, em suas considerações sobre a filosofia helenístico-romana, reconhece esse período como de renascimento da cultura clássica do helenismo, antes da assimilação das práticas de si pelo cristianismo⁴.

No segundo momento, o contexto do curso foucaultiano *A Coragem da Verdade* é discutido. Com base nos escritos oriundos desse curso, o modo como Foucault procede à investigação das práticas de si é problematizado, não como análise de estrutura ou investigação epistemológica, mas a partir daquilo que diz o “sujeito”, do meio pelo qual ele é capaz de dizer a verdade sobre si e, com isso, constituir a si. A seguir, ainda no contexto da relação sujeito e verdade, investigamos como as relações entre as condutas do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* influenciaram o modo de constituição do sujeito ético antigo e sua articulação filosófica com o dizer verdadeiro, cujos exemplos mais precisos encontram-se nos cínicos.

A pesquisa propõe-se como continuidade do trabalho realizado na dissertação de mestrado intitulada *Dois momentos da problematização do sujeito ético-epistemológico: exemplos colhidos em História da Loucura e A Hermenêutica do Sujeito*⁵. O sujeito cartesiano em *História da loucura na Idade Clássica*, entretanto, não é aqui tematizado, dado que o trabalho se detém, sobretudo, na problematização do sujeito ético antigo.

³ O termo *autoconstituição* é utilizado por Gros (2010) para caracterizar, na Antiguidade Clássica, o sujeito ético em seu modo de vida. Esse sujeito constitui a si mesmo e não se configura como sujeitado pelos mecanismos de saber e poder, elaborando o seu tipo próprio de vida.

⁴ Ibid., p. 76.

⁵ RABELO, M. S. A. *Dois momentos da problematização foucaultiana do sujeito ético-epistemológico: exemplos colhidos em História da Loucura e Hermenêutica do Sujeito*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

1 A EMERGÊNCIA DO SUJEITO NO CURSO A *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*

1.1 Considerações Gerais

Michel Foucault usou, como tema geral do curso de 1981-1982, o problema da subjetividade e da verdade (o curso se intitulava, justamente, *Subjetividade e Verdade*⁶), questão que também analisou no curso do ano anterior e que se assemelhava ao problema central do curso de 1981-1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, embora no segundo o prisma de análise tenha sido o regime dos *aphrodisia*⁷ e, no primeiro, o *cuidado de si*. O que chama atenção sobre o título do curso de 1981-1982 é sua incompatibilidade em relação àquilo que ele efetivamente se propõe, uma vez que Foucault não fez ali uma hermenêutica estrita do sujeito, no sentido de sua interpretação. Antes, o que o pensador empreende é a constituição, ou a reconstituição, das práticas de si e da formação de subjetividades.

Pelas análises da antiguidade presentes no curso de 1981-1982, que engendrou *A Hermenêutica do Sujeito*, os gregos sequer conheceram o conceito de sujeito⁸, ao menos não como compreendido a partir da idade clássica. Em contrapartida, segundo Foucault, eles conheceram a noção de “*psyké*”⁹. Há o caráter de coerência entre o título e o conteúdo do curso, uma vez que ambos tratam da análise do conceito de sujeito, embora o propósito do autor não se restrinja à essa análise, tampouco à análise dos modos de sujeição. A filosofia foucaultiana, em verdade, se caracteriza fortemente pela análise e crítica desse conceito, uma vez que o pensador investiga a formação do sujeito como historicamente constituído, ou seja, como fruto da história. Contudo, as investigações sobre sua composição não são reduzidas a condicionantes exteriores, uma vez que há, nas análises do pensador, a preocupação a respeito da formação de subjetividades e de como elas podem ser pensadas perante os *jogos de verdade*, nos quais o sujeito se relaciona consigo e com os outros por meio das práticas e das técnicas de si.

O problema das práticas do sujeito ocupa de maneira predominante as preocupações de Foucault no curso de 1981-1982, mas já estava presente em alguns de seus escritos de mais de

⁶ FOUCAULT, M. *Subjetividade e Verdade*: Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2016.

⁷ Em *Subjetividade e Verdade*, Foucault apresenta uma modificação decisiva em seu pensamento e no projeto da história da sexualidade esboçado em 1976: o estudo da experiência sexual na Antiguidade. Isso vai possibilitar ao autor deslocamentos conceituais importantes ao longo dos próximos anos de constituição de sua obra. Para ele, o regime dos *aphrodisia* formou o solo da moral sexual europeia, cujo fundamento não foi a moral cristã ou judaico-cristã, mas os antigos gregos (FOUCAULT, H.S., 2010).

⁸ Na versão francesa do texto do curso de 1982 (FOUCAULT, 2001, p. 53) está escrito “*Psukhê « psukhês epimelêteon » (il faut s'occuper de son âme)*”: é preciso cuidar da alma. Na tradução brasileira, *Psykhê* designa, para os gregos, o conceito de alma, que não se confunde com os termos cristãos *sopro divino* ou *espírito*, e não remete ao conceito de sujeito compreendido a partir da idade clássica (FOUCAULT, H.S., 2010, p. 36-37).

⁹ *Ibid.*, p. 50.

vinte anos como *História da loucura*¹⁰ e *Vigiar e Punir*¹¹, ambos sobre a constituição do sujeito louco e delinquente; e *As Palavras e as Coisas*¹², sobre a formação e objetivação do sujeito que fala, vive e trabalha nas Ciências da linguagem, da vida e das riquezas. O que muda em relação a essas obras e o curso de 1981-1982 é o modo como o autor vê e problematiza o sujeito: nas primeiras, ele é visto como constituído por técnicas de dominação (poder) ou discursivas (saber)¹³, enquanto no segundo é compreendido como constituído pelas técnicas de si. Em outras palavras, as técnicas de si não fizeram parte do horizonte do filósofo enquanto investigava o sujeito clássico ou moderno, submetido às técnicas de dominação.

No contexto em que Foucault fez as análises dos séculos XVIII - XIX, o sujeito, como que por uma inclinação inerente, era pensado como constituído a partir dos sistemas e dispositivos de saber-poder. Ele era dependente, alienado desses dispositivos, nos quais o indivíduo extraía e absorvia uma identidade imposta e exterior fora da qual não havia redenção senão na loucura, no crime ou na literatura. Foi durante os anos oitenta, investigando as técnicas de existência presentes na Antiguidade grega e romana, que Foucault fez emergir uma outra característica do sujeito, não mais constituído, mas *constituindo-se* através de *práticas de si*. As análises sobre o Ocidente moderno lhe ocultaram por muito tempo a existência dessas técnicas, obscurecidas no interior do registro histórico pelos sistemas de saber e pelos dispositivos de poder.

Sob outro ponto de vista, Foucault, ao promover esse deslocamento em seu próprio pensamento, não se afasta do político para se dedicar à ética, conforme acusam algumas críticas a ele dirigidas, mas amplia o estudo das governamentalidades com a investigação do *cuidado de si*. Em caso algum a ética ou o sujeito são propostos como “o outro” do político e do poder. Em seu curso de 1981-1982, o autor reitera que o eixo geral de sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade, sendo a sexualidade um domínio entre outros. É, inclusive, nas análises sobre a *História da Sexualidade III* que o pensador identifica as materialidades necessárias para a elaboração de *A Hermenêutica do sujeito: um comentário do Alcibíades*¹⁴, as análises sobre a escrita de si, a prática metódica da leitura, a emergência de uma experiência médica de si, entre

¹⁰ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 9. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

¹¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

¹² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p, 430

¹³ GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

¹⁴ FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 8º ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

outros. Isso indica a importância do Curso de 1982: ele é como o substituto de um livro projetado, refletido.

No resumo desse curso, Foucault enuncia textualmente seu propósito e diz se tratar de uma hermenêutica de si¹⁵, e não do sujeito. Se observarmos a análise histórica empreendida pelo pensador, o curso não investiga o sujeito de uma hermenêutica, mas as circunstâncias que viabilizaram uma hermenêutica do sujeito. Ademais, se entendermos a assimilação das práticas de si pelo cristianismo, veremos os condicionantes que constituíram *A Hermenêutica do Sujeito*. O pensador elege o *cuidado de si* como eixo central de análise entre subjetividade e verdade precisamente porque pensa possibilidades de superação do que seja essa hermenêutica. Em resumo, propõe sua ruptura plausível como possibilidade de pensar outras perspectivas para a formação da subjetividade. Podemos alegar, assim, que *A Hermenêutica do Sujeito* denota a possibilidade de suplantarmos a própria hermenêutica do sujeito.

A questão para Foucault não é apenas entender a formação do sujeito, ou seja, o que somos nós, mas compreender a constituição das subjetividades de modo genealógico¹⁶. Por isso, o pensador analisa as condutas antigas, as práticas presentes na filosofia greco-romana. Isso amplia o campo de análise sobre a relação entre sujeito e verdade em *A Hermenêutica do Sujeito*, sem restringi-lo unicamente às técnicas de si, embora as investigações históricas sobre as práticas de si não estejam desvinculadas das técnicas de poder e dominação. Em outras palavras, pode-se admitir a proposição de uma *ética de si* que se choca com as técnicas de poder e sujeição¹⁷.

O curso de 1981-1982 elabora uma longa análise do sujeito e sua constituição histórico-filosófica. Nos textos de Plutarco, nas sentenças de Musonius Rufos, nas cartas de Sêneca, Foucault reconhece o delineamento da filosofia ocidental. Contudo, é preciso compreender que o problema do *cuidado de si* e das técnicas de existência envolvem uma nova perspectiva sobre o sujeito e sobre a verdade¹⁸ que não foi enunciada ineditamente em *A Hermenêutica do Sujeito*¹⁹. Ainda assim, Foucault analisa o sujeito em sua dimensão histórica e em seu espaço

¹⁵ FOUCAULT, H.S., 2010.

¹⁶ Para Gros (2010, p. 470), *A Hermenêutica do Sujeito* não foi concebida como uma história da filosofia helenística e romana, assim como *A História da Loucura* não foi uma história da psiquiatria. O que faz Foucault em ambos os casos é pensar a atualidade política, moral e filosófica por meio de uma genealogia de questões do presente.

¹⁷ FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. 1 ed. Trad. Mercedes Allende Salazar. Buenos Aires: Paidós, 2008.

¹⁸ GROS, op. cit.

¹⁹ Foi no curso de 1980 intitulado *O Governo dos Vivos*, dedicado às análises das técnicas de confissão, que Foucault formulou, pela primeira vez, o propósito de escrever uma história dos atos de verdade, compreendidos como os meios que relacionam o sujeito e a verdade. Nesse novo contexto, institui-se novos meios que exigem do sujeito, para a remissão dos pecados, coisas diversas: exame contínuo do seu pensamento para afastar o mal, externalização das faltas cometidas a um superior e, principalmente, confissão recorrente dos maus pensamentos. Foucault nos fez compreender a constituição da obrigação de dizer a verdade sobre si em certas comunidades

ético como se, a propósito desse sujeito, o pensador repensasse o que enunciou sobre o poder, uma vez que ele mesmo diz que o poder não deve ser pensado como lei, mas como estratégia, sendo a lei apenas uma dessas estratégias. De mesmo modo, para o pensador, a moral, como respeito à lei, é tão somente uma possibilidade ética entre outras. O sujeito moral é unicamente a realização histórica do sujeito ético.

Dessa maneira, o sujeito das práticas de si em *A Hermenêutica do Sujeito* emerge como contraponto ao sujeito das técnicas de confissão, submetido à prática de introspecção constante e à externalização da verdade sobre si. No contexto dessas práticas, é estabelecido outro modo de relação, uma vez que o sábio eloquente conduz seu dirigido, por um determinado período, em prol de uma autonomia a ser alcançada.

Para Foucault, o sujeito emerge na filosofia antiga por meio das práticas de si, na sua relação com a verdade. O iniciador destas práticas abordado por Foucault é o personagem Sócrates²⁰, dos *Diálogos* platônicos. Foucault nos faz compreender, nesse contexto, a distinção entre dois conceitos: *cuidado de si* e *conhecimento de si*. Na emergência das práticas de si havia, para o filósofo, a primazia do primeiro sobre o segundo. Essa preponderância de um conceito sobre o outro aparece bem delineada na conduta de Sócrates, seja em *Apologia de Sócrates*, seja em *Alcibiades*. Sócrates é o mestre do *cuidado de si* e sua conduta influenciou uma série de perspectivas filosóficas que percorrem desde as filosofias dos cínicos e estoicos até a dos epicuristas²¹. O sujeito socrático-platônico não configura unicamente o ponto de partida das análises de Foucault, mas é uma referência reiteradamente usada ao longo de *A Hermenêutica do Sujeito*. Contudo, mesmo sendo paulatina, essa referência não compõe a parte mais abrangente do curso.

Entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si* compreendem-se modos distintos da relação do sujeito com a verdade. Em *Apologia de Sócrates*, percebe-se a primazia do *cuidado de si* sobre o *conhecimento de si*, uma vez que, para Foucault, a relação com a verdade é sempre mediada por condutas que envolvem a modificação do ser do sujeito. Por isso, Sócrates aparece como o precursor das técnicas de si, já que do ponto de vista da ética socrática não há acesso à verdade sem transformações sucessivas no modo de ser e se conduzir, ou no modo como se é conduzido por um mestre.

monásticas, no início da era cristã (GROS, 2010).

²⁰ Sobre as práticas de si socráticas, discutiremos pormenorizadamente seus aspectos ao analisarmos o *cuidado de si* na *Apologia de Sócrates*.

²¹ FOUCAULT, H.S., 2010.

Do ponto de vista do *cuidado de si* socrático, temos a constituição de técnicas de conversão que caracterizam modos de conduta ética, pois Sócrates é contextualizado em sua atividade na *polis* não unicamente como sujeito de pensamento e de ação, mas também de condução. Seu modo de dirigir as condutas dos outros não tem como propósito a sujeição da alteridade, mas a possibilidade de educação para a vida na cidade. Quando se trata da formação socrática, não se objetiva ensinar alguém para uma atividade específica, mas para exercer o domínio sobre si. Estabelecendo a conduta da conversão a si, o cuidado socrático-platônico constitui uma ética que é perenemente de domínio e da primazia de si sobre si. Entretanto, em relação a essa característica, a ética socrática carrega algumas modulações importantes.

De início, ela define a relação de poder sobre si independentemente de qualquer relação estatutária e de qualquer atividade de poder sobre os outros. Isola-se, portanto, da ambiência das outras relações de poder, só possuindo como apoio e como finalidade a autonomia a ser exercida sobre si. Pela afirmação do primado do *cuidado de si* socrático-platônico²², não se trata de recusar a vida pública ou os cargos públicos²³, mas aceitá-los dando, a essa aceitação, uma forma definida. O que se assume, em um cargo político ou em um emprego público, não é um comprometimento social permanente, mas um compromisso provisório, uma função de comando, sabendo-se, entretanto, que o único que se pode precisamente comandar é a si mesmo. Se o sujeito é removido do comando dos outros não será, portanto, privado do comando de si. Esse desapego permite exercer uma função sem dela jamais se fazer causa particular, operando tão somente o que está inscrito em sua definição (deveres e objetivos do chefe, do cidadão, do pai de família etc.) e partilhando estes papéis sociais por meio de uma relação constituinte consigo.

O sujeito ético socrático jamais coincide perfeitamente com seu papel. Essa distância torna-se possível, primeiramente, porque a soberania a ser exercida sobre si é a única que se pode e que se deve preservar. Ela define até mesmo a única realidade tangível do poder. Aqui, uma diferenciação relativamente ao *êthos* da Grécia clássica: não se trata de governar a si como se governa os outros, como em *Alcibíades*, procurando modelos no âmbito militar ou na dominação de escravos; trata-se, ao contrário, de governar os outros segundo o modelo de um

²² PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Críton*. Trad., introd. e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2021.

²³ Sócrates exerceu cargo público no Conselho dos quinhentos, como representante de uma das dez tribos de Atenas. Como membro de uma dessas tribos, tinha a função de dirigir o conselho, denominado *prítania*, embora desse *status* não tenha tirado nenhum proveito pessoal. Ao contrário, arriscou sua vida ao votar contra os generais que não recolheram os corpos dos soldados na batalha naval de Arginusas, no ano de 406 a. C., em que os Atenienses derrotaram os espartanos.

governo próprio, capital – o governo de si. É preciso retornar à noção de *daímon*²⁴, presente principalmente na figura de Sócrates, a ser compreendida como a divindade interior que guia o *eu* e que se deve venerar e respeitar – aquele fragmento de divindade no sujeito que constitui um *eu* perante o qual devemos prestar contas. O *daímon*, ainda que primordialmente divino, é um sujeito no interior do sujeito, está no sujeito como um outro a quem se deve culto.

Foucault nos fez compreender que o *cuidado de si* constitui o momento em que o sujeito tem acesso à verdade, mas esta verdade não lhe é dada sem que ele exerça uma série de modificações sobre si. Nesse contexto, a relação entre sujeito e verdade é condicionada pela ação da verdade sobre o sujeito ético e não sobre o sujeito do conhecimento. As técnicas de si possibilitavam aos antigos efetuarem, sozinhos, mas quase sempre com a ajuda de um mestre, a exemplo de Sócrates, um certo número de procedimentos sobre seus corpos, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser, de se modificarem a fim de atender a um certo estado de sabedoria. Nessa relação entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si*, o primeiro fomentou a necessidade do segundo, não unicamente na emergência do personagem Sócrates, mas instaurando-se como conduta filosófica ao longo de quase toda a cultura greco-romana.

Foi por meio de Sócrates que o conceito de *cuidado de si* emergiu no campo filosófico e constituiu o que Foucault denomina “fenômeno cultural de conjunto”²⁵, o qual influencia todo o modo de pensar no ocidente e, curiosamente, também o autor, que o elege como subtítulo para o terceiro volume de *A História da Sexualidade*²⁶ e para *A Coragem da Verdade*²⁷, de 1984. No decorrer da história do pensamento ocidental, o conceito de *cuidado de si* é reelaborado em outras expressões como “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo” e “recolher-se em si”²⁸. Essa diversidade de expressões denota que o curso de 1982 é uma história das práticas de si. Foucault dedica a maior parte das aulas ao

²⁴ Entre os gregos, o *daimon* não possui o sentido cristão de caráter malfazejo, uma vez que, para os antigos, *demônio* era a própria voz da divindade. Foucault nos fez ver esse conceito de *daimon* precisamente por meio de Sócrates que ao não assumir a *parresía* publicamente, apresentando-se ao povo, concedendo orientações ao povo. Sócrates se distancia de Sólon (parresiasta que enfrentou Psistrato o tirano) uma vez que justifica não fazer política ao modo de Sólon, porque nega-se a ir a tribuna e falar a verdade. É notório o argumento pelo qual Sócrates justifica tal conduta. Ele assim se conduz, porque ouviu uma voz interior ou demoníaca, que esporadicamente, comunica a ele, voz que não lhe sugere o que fazer, contudo, recomenda ocasionalmente o que não deve fazer. É assim que procede a voz internamente no filósofo, mas porque esta voz interna? Essa voz impede Sócrates de fazer política. Sócrates que se ocupa dos cidadãos como um mestre de cuidado a voz o desvia de cuidar destes na forma de política. Qual sentido deste interdito? Neste contexto Sócrates considera algumas questões que passam pela questão dessa proibição. A explicação, a primeira vista, seria o modo de funcionamento da democracia e de modo mais amplo o modo de funcionamento da *parresía* política. Isso mostra certa desqualificação para o enfrentamento das instituições políticas afim desempenhar até as últimas consequências a missão parresiástica. PLATÃO, *apud* FOUCAULT, M. C.V. São Paulo: Martins Fontes, 2011. op. cit., p. 67

²⁵ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 10.

²⁶ FOUCAULT, 2005.

²⁷ FOUCAULT, 2017.

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

contexto dessas práticas, ou seja, da cultura helenístico-romana, especialmente no epicurismo e no estoicismo dos primeiros séculos da civilização ocidental.

Antecipando essa circunscrição histórica, as aulas inaugurais são centradas nas análises do cenário socrático-platônico. Foucault faz um resumo do contexto, referência frequentemente retomada durante todo o curso. É especificamente nessas aulas introdutórias que o pensador reconhece o florescimento do conceito de *cuidado de si* e seu posterior apagamento, por ele localizado em dois momentos distintos: o primeiro, em uma espécie de enfraquecimento do próprio termo, no contexto socrático-platônico; o segundo, na elaboração epistemológica desse apagamento, denominado *momento cartesiano*²⁹.

O *cuidado de si*, para os antigos, está orientado a instituir no eu uma certa relação de coerência entre atos e pensamentos: é preciso agir corretamente, segundo critérios verdadeiros. Também é preciso que o termo *justiça* corresponda, de fato, à ação justa. O sábio é aquele que torna inteligível seus atos e a integridade de sua filosofia e, se esse cuidado abrange o conhecimento, é porque o sujeito precisa mensurar seus passos na composição de um eu de ação ética precisa.

As práticas do *cuidado de si* e *conhecimento de si*, inicialmente, não configuravam, no mundo grego antigo, um conceito filosófico, mas somente um preceito de prudência. Esse é um tema anterior à filosofia, que fomentou inúmeras condutas ritualizadas. Os primeiros indícios do *conhecimento de si* e de sua emergência na filosofia antiga apontam, como mencionado, para seu surgimento em torno do personagem Sócrates. Quando a noção irrompe, ela está intimamente relacionada e, conforme alega Foucault, subordinada ao *cuidado de si*. É com base nesse cuidado que se formula a necessidade do *conhecimento de si*. Foucault apresenta essa relação na seguinte passagem:

[...] é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. O *gnôthi seautón* (‘conhece-te a ti mesmo’) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados consigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”³⁰.

²⁹ O momento cartesiano é a demarcação do fim do primado do *cuidado de si*, bem como do privilégio do *conhecimento de si* sobre ele, na relação do sujeito com a verdade. Para Foucault, o momento cartesiano representa o fim das exigências de espiritualidade para o acesso à verdade, uma vez que deixa de haver demandas ontológicas para que o sujeito acesse essa verdade. Isso se dá porque o acesso ao ser é desobstruído pela separação entre ética e *episteme*, o que dá, ao sujeito, livre acesso à verdade lógica (FOUCAULT, *H.S.*, 2010).

³⁰ FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 6.

Em termos gerais, o *cuidado de si* socrático-platônico caracteriza condutas de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro³¹. O imperativo desse cuidado é também praticado como conduta de atenção, implicando no sujeito a conversão do olhar do exterior para o interior, o atentar-se ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Por isso, ele é também um modo de reflexão que designa algumas ações a serem exercidas de si para consigo, atos pelos quais o sujeito se assume, purifica-se e se transfigura. Ademais, é ainda incorporado na ambiência do pensamento filosófico e, neste campo, se relaciona ao exercício da atividade política. Em outros termos, governar a si para governar os outros, a superação do *déficit* educativo, a necessidade de suplantar a ignorância.

Que pena devo eu sofrer ou multa a pagar, por ter, conscientemente, renunciado a vida tranquila, desprezando aquilo que a maioria procura, dinheiro, interesses privados, cargos militares...por ter adaptado um gênero de vida que me permitiu prestar a cada um de vós, em particular, aquilo que considero o maior dos serviços, se pude convecer-vos que é mais importante cada um cuidar de si próprio do que daquilo que lhe pertence, de forma a tornar-se melhor e mais sábio possível³².

De modo geral, portanto, o *cuidado de si* socrático remetia a práticas que possibilitavam a relação consigo e com o outro, isto é, a constituição de um *si mesmo* munido de condutas éticas, embora também implicasse e incluísse a atividade de conhecimento. A antiga *cultura de si* foi própria da formação ética do desenvolvimento do espírito grego e implicava processos de constituição e modificações do ser do sujeito, do seu tipo de vida. O *cuidado de si*, nesse contexto, constitui práticas que se vincularam ao *conhecimento de si*. As relações entre essas práticas constituem três campos: o domínio filosófico (conhecimento); o domínio espiritual (ético); e o domínio estético, relacionado aos modos de vida. Deve-se considerar que a relação entre o sujeito de conhecimento (verdade) e a conduta do *cuidado* (condutas éticas e constituição de si) também se conectam com a cidade, ou seja, com a política.

³¹ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 6.

³² PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Crítion*. Trad., introd. e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 44 c-d.

1.3 O cuidado de si na *Apologia de Sócrates*

No intuito de problematizar o *cuidado de si* na relação entre sujeito e verdade, abordaremos as análises da obra *Apologia de Sócrates* por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*. O que interessa ao autor nesse diálogo é justamente o aparecimento do conceito filosófico do *cuidado de si*. Na *Apologia*, vemos a figura de Sócrates, obrigado a se defender, dentre outras acusações, de corrupção da juventude e descrença nos deuses da cidade, diante do tribunal de Atenas³³. Nesse cenário, o personagem fala sobre as acusações que lhes são dirigidas. A exemplo temos a seguinte passagem:

Porém muito mais perigoso, senhores, eram aqueles, porque vos falavam quando ainda éreis crianças e me acusavam sem base, levando-vos a acreditar na existência de um tal Sócrates, homem sábio que especulava as coisas do céu e investigava as debaixo da terra e que conhecia o meio de deixar bons os argumentos ruins. [...] Quem os ouvia ficava certo de que as pessoas dadas a semelhantes elucubrações não acreditavam nos deuses³⁴.

No fragmento citado, Sócrates, em sua defesa, fala sobre as acusações que lhe foram imputadas, inferindo que seus inimigos há muito o espreitavam e caluniavam, dizendo que era um naturalista que especulava a respeito dos fenômenos naturais. O filósofo refutou essas difamações nos seguintes termos: “Tal sabedoria, atenienses, possui certamente o deus, que muito provavelmente quis significar com seu oráculo que a ciência do homem é de escasso ou nulo valor”³⁵. Quanto à acusação de que exerceria a sofística, Sócrates alega se tratar de uma grosseria, uma vez que nunca usou da eloquência para persuadir nem vendeu lições a ninguém com o propósito de formar bons oradores, embora reconheça que é um admirador de figuras como Górgias, Pródico e Hípias³⁶.

Em sua defesa perante o tribunal, ele se apresenta não como um físico ou eloquente, mas como aquele que sempre incitou os outros a se ocuparem consigo mesmos, a não descuidarem de si. Com efeito, há, em *Apologia*, passagens precisas sobre a perspectiva do *cuidado de si* como prática do próprio Sócrates. Em meio a essas passagens, Foucault identifica

³³ PLATÃO. *O Banquete e Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

³⁴ *Ibid.*, p. 18 b-c.

³⁵ PLATÃO, *Fedão*. In: *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2021, p. 12-13. Nesse fragmento, a questão não é que Sócrates despreze o conhecimento científico, uma vez que no *Fédon*, de Platão (2002), há informação de que Sócrates se dedicou à investigação científica na juventude. A questão é que, ao renunciar à posse destes conhecimentos, o filósofo não o fez por questões estratégicas, para se salvar, mas por conduta ética, porque negar o cultivo do saber científico decorre do fato de cedo haver deixado tais estudos e, o mais crucial, nunca ter ministrado esses conhecimentos.

³⁶ *Ibid.*

a missão socrática do *cuidado*, que se encontra em 29 d., da *Apologia*³⁷, contexto em que Sócrates é denunciado:

[...] não sei muito bem o que tu fizeste de mal, mas confessa que, de todo modo, é vergonhoso ter levado uma vida tal que agora te encontres diante dos tribunais, que agora estejas sob o golpe de uma acusação, que agora corras o risco de seres condenado e, até mesmo talvez, condenado à morte. Para alguém que levou certo modo de vida, que não se sabe bem qual foi, mas tal que se arrisca a ser assim condenado à morte após um julgamento como esse, afinal, não há nisto alguma coisa de vergonhoso?

Na passagem mencionada, Sócrates expõe o modo como foi moralmente julgado por uma parcela de seus compatriotas ao se dedicar a um tipo de vida que o conduziu aos tribunais. Defendendo-se diante de seus acusadores e dos juízes, ele responde:

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, estejais seguros de que jamais deixarei de filosofar, de vos [exortar], de ministrar ensinamentos àquele dentre vós que eu encontrar³⁸.

Nesta passagem, Foucault assinala a missão de Sócrates, que cumpre o propósito ético e pedagógico do *cuidado de si*. Esse cuidado é o imperativo socrático dirigido aos seus concidadãos. Sócrates exerce o papel daquele que desperta os outros a cuidarem de si³⁹. Neste sentido, é, no limite, no *cuidado de si* socrático que Foucault reconhece o aparecimento do conceito *conhece-te a ti mesmo* como elemento incluído na prática do *cuidado de si*. O autor enfatiza que, no diálogo de Platão, Sócrates se apresenta como o *mestre do cuidado*, no sentido de possuir, como ofício, a arte de incitar os outros a se ocuparem consigo e a não se descuidarem de si.

A seguinte passagem, reconstituída em *A Hermenêutica do Sujeito*, sintetiza a atitude socrática, na qual o filósofo se apresenta como tendo por encargo o cuidado com seus concidadãos:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleisthai*), de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais tua alma?⁴⁰

³⁷ PLATÃO apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 7.

³⁸ PLATÃO apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 7.

³⁹ FOUCAULT, 2010.

⁴⁰ PLATÃO apud FOUCAULT, *op. cit.*, p. 7.

Assim, as análises foucaultianas descrevem Sócrates como o personagem do paradigma do *cuidado de si*. Ele questiona seus concidadãos sobre a importância política da cidade ateniense e os convoca, mesmo sob a acusação de subverter as leis da cidade⁴¹, ao exercício da reflexão e à busca pela verdade. Por meio dessa atividade, convida-os também a modificar a si mesmos, em detrimento da aquisição de benefícios pessoais ou riquezas.

Sócrates é aquele que se ocupa com os outros, mas não vislumbra adquirir vantagens pessoais em troca desse cuidado. Essa parece uma postura paradoxal, no entanto, sua missão é profética e prioritariamente ética, confiada a ele pelos deuses da cidade. Nesse sentido, ele abandona⁴², com sua atividade, uma série de outras questões tidas como proveitosas do ponto de vista pessoal⁴³. A partir dessa perspectiva, Sócrates deve se sacrificar em proveito de sua missão, porque seu objetivo consiste em ocupar-se com os outros como posição de “*mestre*”⁴⁴ do *cuidado de si*.

Outrossim, Foucault também descreve Sócrates como aquele que, em sua missão ética – propositadamente – vive e se conduz frente às adversidades das calúnias que o levaram ao tribunal da *pólis*. Ele concentra seus esforços no desígnio prático de *cuidar de si* e dos outros, como aquele que interpela e incita seus conterrâneos sobre o dever para com a constituição da vida ética, através de outros valores e exemplos que visam o domínio de si. Foi em virtude de seu modo de conduta, dedicado ao pensamento filosófico e à vida ética, que Sócrates fez vários inimigos e arriscou sua existência. Para ele, não valeria a pena viver se não fosse em prol de sua missão. Por esse motivo, ele preferia morrer, mesmo diante da opção de escolher sua sentença⁴⁵, para não ter que viver errante e degredado de sua cidade natal, sem exercer a vida filosófica⁴⁶.

Em *Apologia de Sócrates*, a questão do *cuidado de si* aparece ligada ao *conhecimento de si*, indicando o modo como essas noções se relacionam no contexto da Grécia Antiga, através de práticas que orientam a constituição e formação do *sujeito ético*. A conjugação entre esses dois conceitos (*cuidado de si* e *conhecimento de si*) possibilitava um modo ímpar de conduta

⁴¹ Pesa sobre Sócrates a acusação de impiedade para com os deuses de Atenas, porém, na primeira parte da *Apologia*, o filósofo menciona que a vida filosófica se deve à fidelidade à ordem do Deus Apolo, o que corrobora a prova de toque de piedade do filósofo (PLATÃO, 2021).

⁴² PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010.

⁴³ Sócrates negligenciou a fortuna, renunciou à certas vantagens cívicas e à carreira política. Não pleiteou cargos em magistratura, a fim de ocupar-se consigo e com os outros.

⁴⁴ Ibid., p. 9.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Sobre a condenação de Sócrates, Foucault argumenta que, no processo em que se tornou réu, Sócrates possuiu a prerrogativa de propor uma pena para si de acordo com as normas jurídicas atenienses, uma vez que, em sua acusação, nenhuma pena era predeterminada pela lei.

para Sócrates, uma vez que eram experienciados como meios de acesso à verdade para a formação de um saber sobre si e sobre a alteridade (seus concidadãos).

Desse modo, *ocupando-se de si*, o que se vê na conduta socrática é a constituição de um tipo de vida que não apenas interroga-se em busca da verdade, mas procura por ela sem possuí-la; que se ocupa consigo, mas, também, com o outro. O *cuidado de si* não possui o intuito de prescrever ordens, normas de comportamento (regras morais que, seguramente, eram presentes na cidade grega antiga). Ao contrário, o esforço socrático constituiu, precocemente na história da filosofia, a possibilidade prática da liberdade, servindo de exemplo para a juventude que contemporizou o pensamento do filósofo e, semelhantemente, para a posteridade, na tradição ocidental.

Assim, o gesto socrático do *cuidado de si* configura não apenas um conceito teórico-filosófico, mas também modos próprios de conduta que sugerem aos seus interlocutores reflexões, modificações no modo de ser e agir, bem como a constituição de tipos de vida que, nas palavras de Foucault⁴⁷, concebem a intensificação das relações sociais e de um *viver com o outro*, traços de condutas e conduções de si⁴⁸. Para Foucault, essa necessidade de *ocupar-se consigo*, na conduta filosófica socrática, é compreendida como dever assertivo, no sentido de não ser uma imposição universal ao longo da cultura grega. Em outras palavras, esse não era um imperativo que um filósofo dirigia a todo e qualquer transeunte na rua. Na verdade, o conceito de *é preciso ocupar-te consigo mesmo* era uma sentença grega antiga, de elaboração especificamente lacedemônia⁴⁹ – uma prerrogativa estritamente política que, no entanto, em Sócrates, passa a compor uma preocupação filosófica.

A seguir, trataremos das investigações formuladas sobre o *cuidado de si* no diálogo *Alcíades*. No cenário deste diálogo, a noção de *cuidado* refere-se não mais ao preceito religioso como regra ritual, em relação à consulta aos deuses da cidade. Ela tampouco diz respeito à sentença lacedemônia. Em contrapartida, configurará o meio pelo qual o sujeito, sob

⁴⁷ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 13.

⁴⁸ Foucault, ao se referir ao *cuidado de si* de herança socrática, alega que o conceito jamais se refere ao desejo de constituição da estética ou moral individuais. Entretanto, o *cuidado de si* é uma estética e uma ética que se ligam fortemente ao sujeito e sua conduta particular e coletiva (cidade), p. 17.

⁴⁹ Sentença lacedemônia refere-se a uma expressão plurissecular em que Plutarco retoma a palavra que teria sido atribuída a Alexandrides, um lacedemônio a quem um dia se teria perguntado: “mas, afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranho; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos [...] por que não os cultivais vós mesmos, por que confias a hilotas?” E Alexandrides teria respondido: “simplesmente para nos ocuparmos com nós mesmos” (FOUCAULT, H.S., 2010, p. 29). Segundo as considerações de Foucault, quando Alexandrides argumenta: ‘temos que nos ocupar com nós mesmos’, “[...] evidenciou que não se trata, nesse contexto, de uma problematização do pensamento filosófico. Porque os espartanos não constituíam uma cultura filosófica, mas o *cuidado de si* na conjuntura lacedemônia é um privilégio político para que os lacedemônios pudessem se dedicar a si mesmos” (FOUCAULT, H.S., 2010, p. 29).

algumas condições, tem acesso à verdade. É nesse diálogo que Foucault identifica, pois, uma espécie de teoria mais ampla do *cuidado de si*.

1.4 O cuidado de si no *Alcibíades*

Foucault faz a reconstituição histórica e filosófica do *cuidado de si* adotando, como ponto de partida, o pensamento platônico, sobretudo o diálogo intitulado *Alcibíades*. Trata-se de um escrito característico dos diálogos de juventude de Platão, nomeados *Diálogos Socráticos*. Nesses escritos, temos como cenário político e social o universo dos jovens aristocratas que, por seu estatuto, são os privilegiados de Atenas, destinados a governar a cidade e os concidadãos. O pensador descreve uma juventude que, desde a mais tenra idade, ambiciona prevalecer sobre os outros, sobre os rivais internos e externos à cidade. Uma juventude que deseja exercer politicamente um papel ativo e dominante. Nesse contexto vive Alcibíades – o protagonista do diálogo. O problema é saber se a autoridade que lhe foi conferida pelo privilégio social de pertencimento ao meio aristocrático, sua vultosa fortuna, também o habilita a governar à altura de seu *status*.

No início da conversação, Foucault reconhece a emergência de um conceito que perpassa todo o contexto da discussão. Trata-se do *cuidado de si*: “Diz-me, Alcibíades, tu tens realmente grandes anseios, mas presta um pouco de atenção ao que és, crês que és capaz de honrar essas ambições?”⁵⁰. Para o autor, essa primeira referência marca o momento inicial de emergência do *cuidado de si* no pensamento filosófico, apresentando-o como um conselho socrático para que Alcibíades volte a atenção sobre si e apreenda suas próprias deficiências, seus limites e possibilidades frente a seus opositores. Nesse cenário, Sócrates ouve o deus que o inspira a dirigir a palavra a Alcibíades. Foucault argumenta que, nesse momento, torna-se perceptível a emergência do *cuidado de si*, compreendido como *constituição de si* para o governo dos outros. Assim, Sócrates dirige a palavra a Alcibíades: “[...] mas afinal é preciso dar um pouco de atenção a ti mesmo; aplica teu espírito sobre ti, toma consciência das qualidades que possuis, e assim poderás participar da vida política”⁵¹.

Se Alcibíades pretende governar Atenas, terá que se confrontar com as qualidades dos opositores, enfrentar os rivais internos que encontrará na cidade, porque ele não é o único a pretender governá-la. Terá que se defrontar também com os lacedemônios e com os persas, inimigos externos. O desafio político de Alcibíades em relação a seus opositores torna-se manifesto na seguinte passagem: “Logo, se forma o projeto de tornar-te chefe de nossa gente, deves admitir como certo que terás de disputar o primado contra o rei dos lacedemônios e dos

⁵⁰ FOUCAULT. *H.S.*, 2010, p. 62.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

persas”⁵². Assim, a grande contenda de Alcibíades no governo da cidade consiste na realidade manifesta que prevalece sobre os inimigos externos de Atenas e sobre ele próprio, qual seja, suas desvantagens em face de seus adversários, assim enumeradas por Sócrates e retomadas por Foucault:

Quanto à educação, aquela que recebestes, podes efetivamente compará-la à dos lacedemônios e dos persas? Do lado de Esparta [...] como uma educação de referência de qualidade; uma educação que assegura boas maneiras, a grandeza da alma, a coragem e a resistência. [...] Do lado dos persas as vantagens da educação recebidas são muito grandes; educação que concerne ao rei, ao jovem príncipe [...] que desde a mais tenra idade [...] é cercado por quatro professores: um que é professor de sabedoria (*sophía*), o outro que é professor de justiça (*dikaosýne*), o terceiro que é mestre de temperança (*sophrosýne*), e o quarto, mestre de coragem (*andréia*)⁵³.

De acordo com essa passagem, Foucault argumenta que, no domínio em que Alcibíades foi formado, em comparação com a formação de seus inimigos – tanto os espartanos quanto os persas –, ele estava em desvantagem, pois sua educação fora entregue a Péricles após a morte de seus pais, e o próprio Péricles não fora capaz de educar os filhos. Ademais, Péricles confiou a educação de Alcibíades a um escravo ignorante, que nada lhe podia ensinar. Nessas circunstâncias, Sócrates questiona Alcibíades quanto à sua condição desvantajosa em relação aos seus opositores:

[...] há que se fazer esta comparação: queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais e não tens principalmente a mesma educação. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo⁵⁴.

Neste quadro, observa-se o aparecimento da noção de *conhecimento de si*. Sócrates sugere a Alcibíades que reflita sobre si e se compare com seus rivais, que perceba sua fraqueza e inferioridade diante dos que pretende afrontar. Foucault salienta que as desvantagens de Alcibíades em relação a seus opositores não residem apenas no fato de ele não ser tão rico e não contar com a mesma educação de seus adversários. Sua fraqueza está também no fato de ele não ser capaz de compensar seus defeitos com o que unicamente lhe permitiria afrontar seus inimigos sem grande inferioridade. Sócrates reconhece o elemento que possibilitaria a Alcibíades fazer frente a seus rivais: um certo saber, um domínio de conhecimento, uma *tekné* que lhe permitiria bem governar a cidade e competir em condições de igualdade com seus rivais.

⁵² PLATÃO. *Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015, p. 120a.

⁵³ PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 33.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

Ele mostra a Alcibíades que lhe falta esse saber.

Foucault aponta uma passagem na qual Sócrates faz a seguinte objeção: “o que é bem governar a cidade; em que consiste o bom governo da cidade; em que se o reconhece?”⁵⁵. Alcibíades dá a seguinte resposta: “[...] a cidade é bem governada quando reina a concórdia entre os seus cidadãos”⁵⁶. Sócrates problematiza: “[...] o que é essa concórdia, em que consiste ela?”⁵⁷. Alcibíades não responde, mostrando ignorar a questão de Sócrates, ao afirmar: “não sei mais o que digo. É possível, verdadeiramente que eu tenha vivido desde muito tempo em um estado de vergonhosa ignorância, sem sequer me aperceber”⁵⁸. Foucault argumenta que, no *Alcibíades*, assim como em outros diálogos socráticos, a necessidade de *cuidar de si* tinha como quadro de referência a condição de ignorância na qual se achavam os indivíduos, como se nota na passagem acima no fato de Alcibíades ignorar o objetivo que almeja. Sua ignorância se refere ao *como* governar bem a cidade, e se percebe que ele ignora igualmente os meios para atingir esse ideal. O intuito primordial de Sócrates era mostrar a Alcibíades que ele nada aprendera, e aquilo que acreditava ter aprendido não passava de superficialidades. Nessa passagem, observa-se que a noção de *cuidado de si* está vinculada à insuficiência da educação de Alcibíades. Foucault demonstra que o jogo está na percepção desse *déficit* pedagógico que é a própria educação ateniense, que é *deficiente*.

Diante desta constatação, Sócrates argumenta, nos seguintes termos:

Não te inquietes; se só aos cinquenta anos te acontecesse descobrir que estais assim numa vergonhosa ignorância, que não sabes o que dizes, então seria bem difícil remediar, pois não haveria de ser difícil de remediar, pois não haveria de ser fácil tomar-te aos teus próprios cuidados (tomar-te a ti mesmo em cuidado: *epimelethênai sautou*). Porém, ‘estais justamente na idade que é preciso aperceber-te disto’⁵⁹.

Aparece aí a questão intrigante relacionada ao *cuidado de si*, e que concerne à idade: atingidos os cinquenta anos, seria tarde demais para se repararem as coisas, porque esse não era o momento para o aprendizado do *ocupar-se consigo*. Alcibíades está na idade apropriada para essa prática, aquele contexto considerado crítico: quando se sai das mãos dos pedagogos e se está prestes a entrar na vida política. Foucault diagnostica o *cuidado de si* como uma emergência que ocorre no final da juventude e início da vida adulta, momento em que o jovem deixa de ser objeto de desejo erótico e ingressa no âmbito político, exercendo poder sobre si e sobre os

⁵⁵ PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 34.

⁵⁶ Ibid., p. 34.

⁵⁷ Ibid., p. 34.

⁵⁸ Ibid., p. 34.

⁵⁹ Ibid., p. 34, grifo do autor.

outros.

A questão da necessidade de se ocupar consigo surge no momento em que Alcibíades percebe estar alheio. O que, afinal, ele ignora? Não conhece o próprio objeto com o qual tem de se ocupar. Ele quer ocupar-se da cidade, objetiva fazê-lo, porém, não sabe como cuidar de si. É alheio à finalidade da atividade política, ou seja, desconhece o que significam o bem-estar e a concórdia entre os cidadãos no interior de Atenas, não sabe qual o objeto do bom governo. Sobre essa necessidade, de surgir na juventude a prática do *cuidado de si*, Foucault enfatiza, no contexto do *Alcibíades*, uma diferença em relação ao *cuidado* na *Apologia de Sócrates*. Neste último, o dever da condução de si emerge como uma imposição de toda a vida, aparecendo como função geral da existência. Já no *Alcibíades*, a condução de si irrompe no contexto preciso da formação do jovem, quando se está prestes a alcançar a vida adulta. Embora não mencione que o *cuidado de si* não é visto como uma atividade para toda a vida, Foucault localiza sua indispensabilidade em um momento específico da existência do jovem.

As problematizações foucaultianas apontam, nas circunstâncias do *Alcibíades*, que, se tais questões fossem postas por um sofista da estirpe de Protágoras⁶⁰, responder-se-ia a elas do seguinte modo: “Ora, tu ignoras, mas és jovem, não tens cinquenta anos, tens tempo para aprender, aprender a governar a cidade, a prevalecer sobre teus adversários, aprender a convencer o povo, aprender a retórica necessária para exercer esse poder [...]”⁶¹. No diagnóstico feito por Foucault, isso significa *ocupar-se consigo*, sustentar-se em práticas muito antigas que se constituíram antes da filosofia socrático-platônica, contexto no qual a verdade não poderia ser atingida sem certa prática ou conjunto de condutas que modificam o ser do sujeito. Trata-se, como argumenta o autor, de *tecnologias de si*⁶².

⁶⁰ Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault elucida que Protágoras é um sofista, e Platão o faz entrar em cena em um diálogo que tem o nome dele. Nesse mesmo diálogo, o sofista se diz capacitado para fazer da virtude objeto de ensino, ensino para o qual exige ser pago (PLATÃO apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010).

⁶¹ *Ibid.*, p. 34.

⁶² As práticas de si se relacionam ao saber que constitui o “sujeito” e o permite participar das práticas religiosas. Dentre tais práticas, destacam-se os ritos de purificação em que o “sujeito” não pode ter acesso aos deuses, praticar sacrifícios, ouvir oráculos e compreender o que eles comunicam; não pode beneficiar-se de um sonho, ser capaz de compreendê-lo em meio às suas informações ambíguas, porém decodificáveis; em outras palavras, nada se pode fazer sem antes estar purificado para o estabelecimento da relação com os deuses. Deste modo, as práticas de purificação, como rituais não apenas na relação com os deuses, mas com o que os deuses podem comunicar como verdadeiro, são atividades muito difundidas na Grécia clássica (FOUCAULT, *H.S.*, 2010).

A ética socrática possui a característica da escolha pessoal, capital para a formação de modos de vida. Sócrates também nos legou a noção de que a moral pode ser um forte alicerce da existência, sem estar relacionada a uma ordem autoritária ou jurídica em si, nem sob a base da disciplina. A constituição ética de si é, antes, o seguinte: fazer da própria existência, deste material primordialmente mortal, o ponto de formação de uma ordem que se mantém por seu nexos interno. Contudo, para o termo *obra*, é necessário considerar-se mais a dimensão artesanal do que propriamente “artística”. Essa ética que encontramos em *Apologia de Sócrates* exige atividade, constância, trabalho sobre si; porém, sem efeito de coerção exterior. A elaboração não decorre nem de uma lei civil nem de um princípio religioso, mas de um conceito que é, antes de tudo, ético e filosófico.

Na *Apologia de Sócrates*, o sujeito do *cuidado de si* é, portanto, mediado pela presença do Outro: o outro como diretor de existência, o outro como correspondente dialógico e diante de quem o sujeito se mede, o outro como amigo que socorre. Por isso o sujeito socrático não pode ser pensado como solitário no exercício do cuidado para consigo e para com a alteridade. Isso corresponde a assegurar que o sujeito do *cuidado de si* não está alheio ao mundo, nem está paralisado em suas atividades cotidianas. O que denominamos, por exemplo, “retiro”⁶³ (*anakhóresis*) não consiste, para o sábio, em retirar-se do mundo dos homens para estabelecer-se em uma solidão soberana. O verdadeiro retiro requerido ao sujeito do *cuidado de si*, ao contrário, consiste no seu afastamento em relação às atividades nas quais está envolvido, prosseguindo-as, todavia, para manter em si, em suas ações, o distanciamento necessário do estado de vigiância. O *cuidado de si* não tem por finalidade desligar o sujeito do mundo, mas equipá-lo, em vista dos acontecimentos do mundo, enquanto sujeito racional e de ação.

Como já mencionado, Sócrates não convidava os gregos à inação, ao contrário: era semelhante ao “tavão”⁶⁴, o elemento de inquietude que incita os atenienses à ação, àquilo que os constituía como o sujeito genuíno de seus atos. O *cuidado de si* socrático irá, até mesmo, implicar a presença do outro em sua emergência, uma vez que não podemos ser levados a nós mesmos senão desaprendendo-nos do que uma formação enganosa nos legou. Desvincular-se dos erros do passado é uma tarefa da *prática de si*. Quanto a isso, as indicações “idade,

⁶³ *Anakhóresis* (FOUCAULT, H.S., 2010) é a prática de isolamento, retiro da alma em relação ao corpo e tudo que possa perturbá-la na relação consigo. Nesse sentido, o corpo não seria tão somente um impedimento. Ao contrário, ele seria uma possibilidade de superação. A separação (*chorismós*) é gradual e, com isso, há um lento desligamento do poder do corpo durante esse processo. Pelo fato de a ruptura não ser total, por questões de sobrevivência, o isolamento final só se efetivará na separação plena durante a morte (PLATÃO, 2002).

⁶⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 9.

pedagogia, medicina” são explícitas: cuidar de si não supõe o retorno a uma origem perdida, mas a emergência própria do eu, ainda que ela não nos tenha sido previamente dada. Por isso, a necessidade de um mestre.

Ao final da segunda hora da aula ministrada em 6 de janeiro de 1982, a necessidade de “ocupar-se consigo” remete à seguinte questão formulada por Foucault, para compreensão da trama no interior do diálogo *Alcibíades*: “qual é o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si?”⁶⁵. Para Foucault⁶⁶, essa questão não está ligada ao tema da natureza humana, mas à pergunta: “que somos nós?”⁶⁷. Essa pergunta, por sua vez, remete ao problema do “sujeito”. Foucault observa que o conceito de “sujeito”, como veio a ser compreendido desde a idade clássica, não se encontra nos textos gregos. Seu uso se dá por uma tentativa de aproximação entre o que os gregos denominam *objeto do cuidado de si mesmo*, em outras palavras, o que se compreende, em *Alcibíades* e desde a idade clássica, pelo “si” da temática do *cuidado*, o qual se poderia ressignificar com a noção que temos de “sujeito”. No entanto, o que é este “sujeito”? Em que direção deve se dirigir sua atividade reflexiva? O que é “o” sujeito para o mundo grego?

O *cuidado de si* concerne a um conjunto de práticas que envolvem a reflexão, a relação com os outros e as atitudes de modificação desse “sujeito”. Todavia, essas classificações gerais fornecidas por Foucault são muito amplas para compreendermos a noção em sua especificidade. O autor nos alerta que o entendimento do termo *cuidado de si* transita pela condição de nos questionarmos a quem se dirige o imperativo deste conceito. Esse imperativo, diz o pensador, passa pela necessidade de saber o que é o “eu” a quem essa ordem se impõe. É preciso compreender, no âmbito deste modo de conduta, o que é, de fato, o “sujeito”. Assim, o que interessa compreender é o pronome reflexivo que se designa pelo “eu”, e o que vem a ser este elemento que é simultaneamente sujeito e objeto de conhecimento.

Nessa circunstância, Foucault argumenta que o problema do “eu” imposto ao *cuidado de si* é, na verdade, o de uma indagação metodológica, que implica o *conhecimento de si*. A passagem, em *A Hermenêutica do Sujeito*, na qual se localiza a necessidade da caracterização e problematização do “eu” apresenta-se nos seguintes termos: “Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que o sujeito que se ocupa com, ou seja, tu mesmo como objeto”⁶⁸.

⁶⁵ PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 36.

⁶⁶ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 37.

⁶⁷ Esse fragmento foi reformulado, uma vez que na edição brasileira de *A Hermenêutica do Sujeito* está escrito “mas sobre o que nós hoje chamaríamos de questão do sujeito”.

⁶⁸ FOUCAULT, op. cit., 2010, p. 49.

Nesse movimento do “ocupar-se consigo”, pontua Foucault, suscita-se a noção de que o sujeito tem que ser pensado, nesta relação entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si*, ao mesmo tempo como sujeito e objeto das práticas de si. Nesse contexto, as investigações foucaultianas reconhecem tratar-se da necessidade do *conhecimento de si* no espaço aberto pelo *cuidado de si*.

Acrescente-se que essa referência ao conceito “é preciso conhecer-te a ti mesmo” é reconhecida por Foucault como diferente de um mero conselho de prudência, semelhante àquele presente na sugestão de Sócrates para Alcibíades: “[...] afinal presta um pouco de atenção, reflete um pouco sobre o que és, olha um pouco para a educação que recebestes, tu farás bem em conhecer um pouco a ti mesmo”⁶⁹. O elemento ao qual Sócrates se refere, neste contexto do diálogo com seu interlocutor, reporta-se à questão da constituição do “eu”. Refere-se, segundo Foucault, à noção de alma, ou seja, a alma é o objeto do qual Alcibíades deve se ocupar quando lhe é dirigido o imperativo do *cuidado de si*.

Para Foucault, a noção de alma constitui o solo da discussão do *cuidado de si* no diálogo *Alcibíades* e em *Apologia de Sócrates*. Essa concepção de alma nada tem a ver com a noção de alma prisioneira do corpo, presente no *Fedão*⁷⁰. Nesse aspecto, a expressão “alma” designa não certa relação instrumental com o corpo, mas, principalmente, a composição de um *topos* único do sujeito em relação ao que lhe é imanente, aos objetos que estão ao seu alcance, na interação

⁶⁹ PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 49.

⁷⁰ Nesta passagem, Foucault faz referência ao diálogo *Fedão*, de Platão, que aborda a alma pura como condição para a aquisição do conhecimento, compreensão contrastada com a presente no diálogo *Alcibíades*, uma vez que neste último o conceito de alma está indicado como objeto do *cuidado de si*. Esse contraste se vê na comparação dos diálogos apontada por Foucault. Em relação à noção de alma em *Fedão*, gostaríamos de enfatizar a seguinte passagem: “Por tudo isso, continuou, é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos certa convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: há de haver para nós outros, algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um cem número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja. Mais, ainda: guerras, batalhas, dissensões, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecermos de vagar para nos dedicarmos à Filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos. O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade. Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivermos” (PLATÃO, *Fedão*. In: *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002, 66 b.). Como se observa na passagem citada, o corpo é um obstáculo para alma e sua busca pela verdade. O caminho para o conhecimento pauta-se pela concepção de que a alma, por via da morte, deve deixar o corpo, ou seja, o corpo é um impedimento para se alcançar a sabedoria, em virtude das diversas necessidades que impõe ao “sujeito”.

com a alteridade e na *relação profunda* com o próprio corpo. Para Foucault, Platão utiliza a noção de “*khrêsis*”⁷¹ para designar a vinculação do sujeito consigo, ou seja, de qual “eu” Alcibíades deve ocupar-se. Este “eu” não se refere, neste domínio, à noção de alma como substância, mas como sujeito ético.

A partir da noção de alma, compreendida como objeto do *cuidado de si*, o autor argumenta que essa prática se distingue de outras atividades. Ela se diferencia da medicina, uma vez que o médico, em seu conhecimento e em sua prática, elabora diagnósticos, prescreve medicamentos, cura doenças e, quando adoece, aplica todo seu conhecimento a si mesmo. No entanto, questiona Foucault, aplicando seu conhecimento a si no domínio da prática clínica, o médico “cuida de si mesmo”⁷²? Na acepção do *cuidado* como prática ética de si, a resposta é negativa, porque ao realizar o exame e o diagnóstico de si, ele não se ocupa centralmente com o *cuidado de si* no sentido platônico. Em outras palavras, no contexto médico, o “cuidado” não significa propriamente ocupar-se de sua “alma-sujeito”⁷³, mas ocupar-se “apenas” do corpo. Há, portanto, diferença de finalidade e de natureza entre a técnica que o médico aplica a si e aquela que permitirá ao sujeito ocupar-se consigo.

Foucault aponta outra distinção do *cuidado de si* em relação às práticas no interior da cidade, usando para isso a noção de economia. Quando um chefe de família se preocupa com seus bens e riquezas, seu interesse é fazê-los prosperar, ocupa-se com suas propriedades. Não se pode dizer que ele se ocupa consigo mesmo, porque de fato ocupa-se com seus bens. Semelhante às práticas mencionadas acima, o autor observa, no domínio do *cuidado de si*, uma perspectiva metodológica quando considera os pretendentes de Alcibíades. Uma vez que eles não se ocupam dele propriamente dito, a conduta destes homens mostra que o que eles procuram é tirar proveito da aparência, do físico de Alcibíades, já que o abandonaram quando começa a envelhecer. Ocupar-se dele, nos limites do *cuidado de si*, significaria não se valer de seu corpo ou sua beleza física, mas cuidar de sua alma enquanto ele é o sujeito da ação. Quem se ocupa de sua alma, ao contrário, é Sócrates, argumenta Foucault. Na condição de mestre, ele cuida

⁷¹ Nas análises de Foucault, o termo *khrêsis* significa *vários modos de relação que se pode ter com algo e consigo mesmo*, ou seja, o uso deste termo está associado à noção de relação, no sentido de relação com o outro, o que lembra muito o conceito moderno de *alteridade*. Esse uso pode ser mais bem compreendido na primeira hora de aula do dia 13 de janeiro do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, quando Foucault trata de conceitos aproximados ao significado de *khrêsis*, presentes na seguinte passagem: “Com certeza, *khráomai* quer dizer: eu me sirvo, eu utilizo (um instrumento, um utensílio), etc. Mas, igualmente, *khráomai* pode designar um comportamento, uma atitude. Por exemplo, na expressão *hybristikôs khrêsthai*, o sentido é: comportar-se com violência (como dizemos “usar de violência” e “usar”, de modo algum tem o sentido de uma utilização, mas de comportar -se com violência). Portanto, *khráomai* é igualmente uma atitude. *Khrêsthai* designa também certo tipo de relações com o outro”. (FOUCAULT, H.S., 2010, p. 52).

⁷² Ibid., p. 54.

⁷³ Ibid., p. 54.

precisamente para que, em dado momento, Alcibíades “cuide de si mesmo”, ou seja, ocupa-se para que seja autor de sua constituição como sujeito.

Deste modo, o que emerge desta relação entre Sócrates e Alcibíades, no domínio do *cuidado de si*, é a presença do mestre, uma vez que o cuidado tem necessidade de passar pela ligação com o outro, cuja figura é a do mestre⁷⁴. Neste contexto, o pensamento foucaultiano reconhece que o “sujeito” não tem condições de “cuidar de si” isoladamente, sem passar por uma relação com o outro, com o mestre. Ou seja, não há *cuidado de si* no ambiente platônico sem a presença de um condutor. O que define o *topos* do mestre é que ele cuida do cuidado daquele que orienta, para que este, então, possa “cuidar de si”. Diferente do médico ou do pai de família, o “mestre do cuidado” não cuida do corpo, tampouco dos bens. Ainda, diferente da atividade do professor, Sócrates não cuida de ensinar aptidões e capacidades a seus discípulos, não ensina a eloquência nem os instrui a prevalecer sobre os outros no debate público. O mestre “cuida do cuidado” que o “sujeito” deve ter consigo mesmo, e no amor que tem pelo discípulo, encontra a possibilidade de “cuidar do cuidado” que o conduzido tem de cultivar em si próprio. O condutor ama o discípulo altruisticamente. Nesse sentido, o mestre presente na figura de Sócrates integra o paradigma do cuidado que o discípulo deve ter consigo como “sujeito”.

Na primeira hora de aula do curso de 3 de fevereiro, em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault pondera as ações do médico, do pai de família e dos enamorados no cenário do *Alcibíades*, pontuando que estas atividades serão capitais na história do *cuidado de si* e suas técnicas, uma vez que se observa que esse cuidado é constantemente reiterado nos diálogos platônicos, seja na relação com a medicina e com o corpo, seja com o regime diético⁷⁵. Trata-se, segundo Foucault, da relação entre o *cuidado de si* e esse regime, compreendido como conceito global da existência do corpo e da alma.

⁷⁴ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 55.

⁷⁵ O uso que Foucault faz da palavra *regime*, nesta passagem de *A Hermenêutica*, refere-se à noção de dietética presente no segundo volume de *História da sexualidade*. Nesse curso, Foucault mostra o modo pelo qual o sujeito grego antigo conduz sua existência. Na constituição dessa existência, o modo de agir do sujeito é estabelecido por um conjunto de normas para a conduta. Foucault assinala que o regime cobre práticas que, com o tempo, assumiram valores quase canônicos. Dentre estas práticas, o autor lista as seguintes: “os exercícios (*ponoi*), os alimentos (*sitia*), as bebidas (*pota*), os sonos (*hupnoi*), as relações sexuais (*aphrodisia*)” (FOUCAULT, 1984, p. 92-93), todas constituindo ações que devem ser “mensuradas”. Foucault alega, ainda, que na cultura antiga se desenvolveu a reflexão sobre o regime de conduta, por isso se tem essa enumeração. Dentre os vários regimes, o autor destaca os que são naturais (andar, passear) e os que são violentos (a corrida, a luta). A partir dessa caracterização, se compreendia os regimes que são adequados para se praticar a intensidade em determinada hora do dia, estação do ano, idade da pessoa, alimentação etc. Os exercícios que seguem o regime dessa dietética se relacionam à temperatura do banho, condicionada pela estação do ano, a idade e as refeições que foram feitas ou que se pretende fazer. O regime alimentar – comida e bebida – deveria levar em consideração a natureza e a quantidade do que se absorve, o estado do corpo, o clima e as atividades que se exerce.

Isto posto, esquematicamente temos que o conceito *cuidado de si*, referente ao *conhecimento de si*, tem um valor outro, uma significação totalmente diversa das duas primeiras ocasiões em que esta relação é mencionada no diálogo. Isso porque a referência inicial ao *conhecimento de si*, no espaço do *cuidado de si*, consistia apenas em um conselho de prudência: “diz-me, Alcibíades, tu tens realmente grandes ambições, mas presta um pouco de atenção ao que és, crês que és capaz de honrar estas ambições?”⁷⁶. Esta primeira referência constituía, como já observado, uma menção introdutória, incitadora ao *conhecimento de si*. “Olhando um pouco para si mesmo e apreendendo suas próprias insuficiências”⁷⁷, Alcibíades era incitado a ocupar-se consigo mesmo. A segunda ocorrência do *conhecimento de si* em relação ao conceito do *cuidado de si* deu-se após o surgimento do imperativo “ocupar-se consigo”, mas sob a forma de uma questão metodológica: o que é este “eu” com o qual é preciso ocupar-se, o que quer dizer o “ocupar-se consigo” ao qual Sócrates se refere? Neste contexto, pela segunda vez, o conceito foi apresentado no sentido de se compreender o que seria o “eu” em uma leitura mais precisa do *cuidado de si*. Por fim, a terceira e última ocorrência desse *cuidado* no diálogo *Alcibíades* ocorre quando Sócrates pergunta a seu discípulo qual a consistência do conceito “ocupar-se consigo”. Deste modo, o *conhecimento de si* é compreendido, por assim dizer, em toda sua integralidade, ou seja, o *cuidado de si* deve possibilitar e constituir o *conhecimento de si*.

Segundo as pontuações de Foucault, o movimento do pensamento platônico, relativo à temática do *cuidado de si* no diálogo *Alcibíades*, consiste em subordiná-lo⁷⁸ ao grande conceito do “conhece-te a ti mesmo”. No movimento do pensamento platônico, observa-se que a condição para se ocupar consigo é se conhecer e, para tanto, é imprescindível operar um “*dobrar-se sobre si*”⁷⁹. É preciso desligar-se das sensações que iludem o “sujeito”. Para conhecer-se, é necessário estabelecer a alma em uma fixidez que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É nestes termos que Foucault localiza o *cuidado de si*, assinalando que, uma vez aberto o espaço desse cuidado e uma vez definido o “eu” como alma, todo o domínio do *cuidado de si* é envolvido pelo conceito do “conhece-te a ti mesmo”. Há, portanto,

⁷⁶ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 62.

⁷⁷ Ibid., p. 62.

⁷⁸ Nas considerações de Foucault, o *cuidado de si* constituiu uma prática que subordinava o “conhecimento de si” na cultura grega antiga; porém, observa-se, no contexto das investigações sobre o diálogo *Alcibíades*, o esforço platônico de inverter o processo de subordinação das práticas. Em outras palavras, Foucault identifica, na filosofia platônica, o primeiro “sintoma” do primado do *conhecimento de si* sobre o *cuidado de si*. Nessa perspectiva, vemos a inversão das práticas.

⁷⁹ FOUCAULT, op. cit., p. 63.

nas argumentações de Foucault, um “golpe de força” do *conhecimento de si* no campo desobstruído pelo *cuidado de si*.

Nas problematizações foucaultianas, expostas em *A Hermenêutica*, a relação entre o “conhece-te a ti mesmo” e o *cuidado de si*, na extensão de todo o diálogo *Alcibíades*, direcionamos para a compreensão de uma sobreposição dessas noções, uma vez que nem sempre há um privilégio de uma sobre a outra. Foucault evidencia esta concepção na seguinte passagem:

[...] é lembrando a Alcibíades que faria bem em olhar um pouco para si mesmo que se o leva a dizer – “sim, é verdade, preciso cuidar de mim mesmo”; depois, assim que Sócrates estabeleceu esse princípio e Alcibíades o aceitou, novamente colocou-se [o problema] – “é necessário conhecer esse si mesmo com o qual é preciso ocupar-se”; e agora, pela terceira vez, quando queremos ver em que consiste o cuidado, reencontramos o *gnôthi seautón*⁸⁰.

Há, para o autor, uma sobreposição dinâmica entre os conceitos “conhece-te a ti mesmo” e *cuidado de si*. Essa sobreposição, esse apelo recíproco entre as noções, é peculiar da filosofia de Platão, e será reencontrada em toda a história do pensamento greco-romano, efetivamente com intensidades diferentes atribuídas a um ou a outro termo, e distribuição dos momentos entre *conhecimento de si* e *cuidado de si*. Foucault, a partir do reconhecimento dessa sobreposição, argumenta que, na compreensão da ética grega antiga, nenhuma das duas práticas deve ser negligenciada, embora reitere que seu propósito na segunda aula de 3 de fevereiro de 1982 é fazer reemergir o *cuidado de si*. No entanto, isso não o autoriza a argumentar que o *conhecimento de si* na Antiguidade Clássica não existiu, que não teve importância e que só constituiu uma prática subalterna em relação ao *cuidado de si*. O autor aponta o derradeiro reaparecimento, pela terceira vez, do *conhecimento de si* no *Alcibíades* platônico, cujo significado se relaciona com a seguinte assertiva: “ocupar-se consigo é conhecer-se”⁸¹. Esta é, certamente, a questão presente no diálogo. Em outras palavras: como é possível conhecer-se, em que consiste este conhecimento? Foucault assinala uma passagem no final do *Alcibíades* que trata da metáfora do olho, tomando-a a partir da seguinte problematização: “Sob que condições e como um olho pode se ver?”⁸².

Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo⁸³.

⁸⁰ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 64.

⁸¹ Ibid., p. 64.

⁸² Ibid., p. 64.

⁸³ PLATÃO apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 64-65.

Sob o prisma desta metáfora, Foucault observa o que acontece quando alguém vê como o outro o percebe. É como se essa visão amplificada não estivesse, antes, na pupila, elemento particular do olho no qual e pelo qual se efetua a própria ação de ver. Consequentemente, neste jogo do olhar, o olho não vê a si, embora se veja no cerne da visão. Isto quer dizer que a ação de ver permite ao olho “apreender a si mesmo”, e só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquele que se percebe sob o olhar do outro. Ora, pergunta Foucault, o que figura esta analogia do “olho que observa a si”, que se olha e se reconhece no reflexo do espelho, que olha para outros olhares, porém, em todos eles observam a si? Temos, assim, uma comparação implícita deste jogo do olhar no diálogo *Alcibiades*, aplicada semelhantemente à noção de alma. Com isso, compreende-se que subjaz a este olho que se observa, que visualiza uma similitude em seu reflexo, na verdade, o conceito de “alma”. Alma que só se observa dirigindo seu olhar para um elemento da mesma natureza que ela.

Neste espaço da metáfora do olho, pode-se compreender a significação presente no movimento do “olho” que se olha no reflexo do espelho, que reconhece em outros olhares sua natureza (semelhança). Foucault nos faz perceber que esta discussão indica, na verdade, o movimento da “alma”, o deslocamento da alma que, em seu sentido latente, expressa a dinâmica do “sujeito” se dirigindo para o elemento fixado no pensamento, porque é por meio da reflexão que a alma poderá se ver. Ademais, o elemento que ela observa em si é o elemento divino, portanto, é voltando-se para o divino que o eu poderá apreender a si mesmo. Com essas problematizações, percebemos a emergência da noção de “deus” em *Alcibiades*, evidenciada por Foucault na seguinte passagem: “Assim como os verdadeiros espelhos são mais claros, mais puros e mais luminosos que o espelho do olho, assim o deus (*ho theós*) é mais puro e mais luminoso que a melhor parte de nossa alma”⁸⁴.

Em relação a essa passagem, Sócrates responde: “portanto, é o deus que devemos olhar; é ele o melhor espelho das próprias coisas humanas para quem quiser julgar a qualidade da alma, e é nele que melhor podemos nos ver e nos conhecer. “Sim”, diz Alcibiades”⁸⁵. As análises foucaultianas reconhecem que os “olhos” indicam, nesse caso, a necessidade do *cuidado de si*, de que o “sujeito” se ocupe consigo, enquanto os espelhos (como já vimos) sugerem a exigência do exercício de reflexão. Este é o critério pelo qual se deve dirigir o olhar e a aptidão da alma que se configura como o elemento divino. Segundo as considerações de Foucault, Platão compreende o conhecimento do divino como condição do *conhecimento de si*.

⁸⁴ PLATÃO apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 66.

⁸⁵ PLATÃO apud FOUCAULT, *op. cit.*, p. 65.

O conhecimento do divino, para o autor, é, portanto, condição do *conhecimento de si* no diálogo platônico. No que se refere à relação entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*, Foucault a localiza no espaço das práticas de si, uma vez que, ao ocupar-se consigo, é imprescindível conhecer-se a si mesmo. Para conhecer-se, de todo modo, é crucial olhar-se em um ser que seja igual a si; é preciso observar-se em um elemento que seja o próprio solo da sabedoria e do conhecimento; e este eixo do saber é o componente “divino”. Consequentemente, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é capital conhecer o divino para apreender a si mesmo.

Com base nesta constatação, Foucault compreende que a abertura ao conhecimento do divino no espaço do *cuidado de si* consiste no movimento pelo qual o sujeito se conhece, no grande “cuidado que tem de si mesmo”. Esta prática permitirá que a alma conquiste a sabedoria. Isso só será possível se o sujeito do *cuidado de si* estiver em relação com o divino, se o tiver fixado, se tiver pensado e reconhecido esse elemento de cognição que compreende o divino. Só então a alma será dotada de sabedoria. Provida de sabedoria, ela poderá, então, retornar ao mundo dos sentidos, e saberá discernir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Compreenderá, em suma, como conduzir-se, e saberá, como almeja Alcibíades, governar a cidade. Foucault reitera que no quadro do *conhecimento de si*, o “sujeito” acessará o conhecimento do divino, e a sabedoria será a regra para se conduzir como se deve. O autor também pondera que, nessa conjuntura, quem governa é aquele que tiver feito o movimento de ascensão para o divino e descida para o mundo dos sentidos, este é o critério para ser um excelente governante no espaço da cidade grega estabelecida no diálogo de Platão.

Parece paradoxal, nas análises de Foucault, a introdução do elemento divino no espaço do *cuidado de si*, visto o conjunto do diálogo ou, pelo menos, toda a segunda parte do movimento concernente ao *cuidado de si*. Esse movimento refere-se à necessidade de ocupar-se consigo, ocupar-se como “alma” no sentido do “eu” se ocupando de si. Eis que, nesta concepção do *cuidado de si*, em que se finaliza o diálogo, Alcibíades, uma vez convencido da necessidade de “cuidar de si”, compromete-se a ocupar-se com a “justiça”⁸⁶. O que se observa, porém, é precisamente o resultado do diálogo e o efeito de seu movimento: convencer Alcibíades do dever de “ocupar-se consigo mesmo”. Isso implica definir, para ele, aquilo com que deve ocupar-se, ou seja, sua alma. Sócrates é aquele que, na condição de “mestre do cuidado”, direciona-o ao dever de ocupar-se consigo como “sujeito”. Frente à necessidade de Alcibíades de se ocupar consigo, Foucault argumenta que o propósito de Sócrates foi mostrar-

⁸⁶O conceito de justiça aqui segundo as notas de *A Hermenêutica do Sujeito* se refere a sabedoria. FOUCAULT, H.S., 2010, p. 91.

lhe o norte em que deveria ocupar-se com sua alma, voltando seu olhar para o “divino” no qual encontraria a sabedoria. À medida que Alcibíades, ao olhar na direção de si mesmo, perceberia o “divino”, nele encontraria o próprio cerne da sabedoria.

A problematização do *Alcibíades* teve como pressuposto central a noção de que as “práticas de si” devem constituir o sujeito para atingir a sabedoria, cujo propósito é a contemplação do “divino”. Em outras palavras, esse pressuposto é de que o “eu” reconheça a relação com o divino na medida em que esse divino reflete aquilo que o sujeito constitui em si. Ocupar-se consigo, neste contexto, é o mesmo que se ocupar com a justiça, desde que essa ocupação corresponda a uma ação justa. O sábio é aquele que torna seus atos justos. E se esse cuidado envolve conhecimento, é porque o sujeito precisa mensurar seus passos para a constituição de um eu de ação ética. Desse modo, Foucault percebe que em todo o jogo do diálogo platônico, iniciado com a questão “como poderei tornar-me um bom governante?”⁸⁷, a inquirição é dissolvida pelo exercício de práticas de si que se instauram a partir do conceito “ocupa-te consigo mesmo”. Na dinâmica do diálogo, vemos se constituir modos de subjetividade ético-epistemológicos que corroboram a compreensão de que ocupar-se consigo é ocupar-se com o eu e ocupando-se com sua alma Alcibíades se ocupa com a justiça⁸⁸ e, para atingi-la, tem-se a necessidade da constituição de si como sujeito ético.

O objetivo de ocupar-se consigo mesmo é governar a *polis* com sabedoria e justiça – o primeiro termo desta dicotomia parece ser indicado, na reflexão de Sócrates, como o modo pelo qual se pode dirigir, governar os outros com justiça. Deste modo, o cuidado de si se mostra como um privilégio, e imperativo – dos governantes, porque, afinal, cuida-se de si mesmo para governar a cidade de modo adequado. O vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros aparece bem delineado, na formulação de Sócrates. Deste modo, poderia alguém que não cuida de si, não conhece a si mesmo, no sentido de reconhecer-se no constituinte divino de sua alma

⁸⁷ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 67.

⁸⁸ O conceito de justiça neste contexto possui relação com a noção de sabedoria, uma vez que no diálogo platônico (*Alcibíades*) ou o efeito de sua dinâmica, Sócrates convence Alcibíades de que deve ocupar-se consigo mesmo; sugere para Alcibíades que se ocupe de sua alma. Direcionando seu olhar para o divino onde se encontra o solo da sabedoria de tal modo que ao olhar-se reconhece o divino em si e nele observa a própria sabedoria (justiça). Deste modo, Foucault não usa o termo justiça para se referir a sabedoria, compreendemos assim, justiça neste campo, como ação justa e somente quem pode se conduzir de modo justo é o homem virtuoso (aquele que é capaz de distinguir o bem do mal) dotado de *sophrosýne*. Sócrates mostra que o alcance da virtude possui um fim preliminar, ele afirma que a virtude é condição para a felicidade do Estado e para a própria felicidade do agente que se ocupa consigo mesmo (135 b), porém a finalidade última não limita aí. Com a aquisição desta virtude, a sabedoria – muitas vezes evocada como capacidade do entendimento (PLATÃO, 2015a, p. 149). Sócrates encaminha sua elaboração para a noção de δικαιοσύνη (justiça). PLATÃO. *Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades*. Ed. bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015. 147 c -d.

– assegurar-se de que possui sabedoria para governar com justiça? Ou como assevera Sócrates: “E poderá alguém dar o que não tem?”⁸⁹

Na aula de 17 de fevereiro de *A Hermenêutica*, Foucault mostra que todo o espaço do *cuidado de si* é ocupado pelo imperativo do *conhecimento de si*, conhecimento que, como vimos, é compreendido pela apreensão da alma em seu ser próprio, assimilação que ela exerce ao olhar-se no espelho do inteligível onde, efetivamente, deve reconhecer-se. Esta constatação nos orienta ao ponto central do quadro platônico das interações entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*. É nesse contexto que Foucault localiza a noção de reminiscência, exatamente no ponto de junção entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*. Nas considerações do autor, é na relação entre alma e reminiscência que se tem a ligação entre as duas noções, condição que ele manifesta na seguinte passagem: “É lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é. É lembrando-se do que ela é que tem acesso ao que viu”⁹⁰. Nos moldes da reminiscência platônica, essa relação da alma e da memória acha-se condensada pelo *conhecimento de si*, que adquire a significação de “conhecimento da verdade”. A noção de *cuidado de si* adquire, por sua vez, um significado de retorno, porque é pelo acesso ao ser⁹¹ que ocorrerá a transformação daquele que a ele tem ingresso. Em outros termos, no retorno ao ser e por meio da reminiscência o sujeito terá, na prática do *cuidado de si*, o regresso à verdade, a qual, por seu turno, o modificará.

⁸⁹ PLATÃO. *Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades*. Ed. bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015. P, 147 c.

⁹⁰ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 228.

⁹¹ A noção “ser” neste contexto não possui significado metafísico, mas ontologicamente designa o acesso que se tem ao eu. O retorno ao eu pelo cuidado visa se desviar das aparências. Foucault localiza no conceito de ser platônico o elemento da conversão como modo de se desviar das aparências, desviar-se das coisas como elas se nos apresentam. Esse retorno ao eu consiste, em fazer o retomo a si, não unicamente constatando sua própria ignorância, contudo decidindo-se, justamente, a ter o cuidado de si e a ocupar-se consigo. A partir deste retomo a si que o eu se conduzira à reminiscência, poder-se-á retonar ao próprio eu. Por isso, conhecer-se é reconhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é liberar-se. Será este retorno a si que conduzirá o agente à reminiscência, ao caminho do eu, à pátria “da verdade do Ser” (FOUCAULT, 2010, p. 258). O mestre possibilitará ao outro acessar sua própria alma e, a partir dela, o conhecimento, por meio de uma conversão a si mesmo. Trata-se da noção de ἐπιστροφή (*epistrophé*) platônica. FOUCAULT, H.S., 2010, p. 257-258.

1.6 O cuidado de si no pensamento helenístico-romano

Abordaremos neste tópico as considerações finais de Foucault da aula de 13 de janeiro do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Discutiremos a mudança *sobre* as análises do *cuidado de si* que ocorreram no pensamento greco-romano, também a emergência – neste período histórico – de uma nova compreensão desse cuidado. De certo modo, a comparação entre as análises do cuidado de si no pensamento socrático-platônico e as que ocorrem no pensamento greco-romano constituirão o eixo ou o fio condutor deste capítulo.

A noção de *cuidado de si*, na perspectiva do pensamento greco-romano, não mais se relaciona ao problema pedagógico, aspecto muito distinto da concepção socrático-platônica do século IV a. C., na qual a prática do cuidado se ligava diretamente à questão da problematização da insuficiência da educação ateniense. A mudança do imperativo do *cuidado de si*, da questão pedagógica para a necessidade do “cuidar-se” durante a maturidade, fez a prática do *cuidado* assumir nova configuração. Neste novo domínio, será preciso ocupar-se consigo não unicamente quando se é jovem, mas em qualquer circunstância da vida, porque toda e qualquer pedagogia será considerada incapaz de assegurar uma formação de excelência. Nesse contexto, a idade crucial, determinante para o cuidado, será a maturidade, não mais o momento da transição da adolescência para a idade adulta. A *necessidade* do *cuidado de si*, que ocorre prioritariamente na maturidade, será o momento considerado *privilegiado*.

Portanto, a preparação do sujeito para o *cuidado de si* não se fará, no contexto helenístico-romano, pelo ingresso na vida adulta e na vida cívica, como ocorre no contexto socrático-platônico – como vimos no exemplo do adolescente. No novo espaço greco-romano, para tomar-se cidadão, para alcançar o governo de si, o jovem necessitará ocupar-se unicamente consigo. O adulto se ocupará consigo para se preparar para a velhice, para se preparar para a vida em sua integralidade, na idade em que a própria vida estará completa. Em síntese, o *cuidado de si* se constitui como preparação para a velhice, se diferenciando, em termos comparativos, da concepção presente no *Alcibíades* platônico, relativamente ao problema do cuidado como substituto pedagógico e como complemento pedagógico que prepara para a vida política.

Partindo das pistas de Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, alega-se que os problemas do *cuidado de si* no diálogo *Alcibíades* se pautam numa longa trajetória que aponta,

simultaneamente, no decurso deste período, a solução propriamente platônica, ou pós-platônica, que será fornecida. Nesse contexto, esse diálogo não oferece testemunho nem faz antecipação da história geral das “práticas de si”, mas fornece um modo estritamente platônico que elas adquirem. Com efeito, Foucault considera que a caracterização do *cuidado de si* na tradição platônica e helenístico-romana compreende, por um lado, o fato de que o cuidado encontra seu modo único, ao menos relativamente autônomo, bem como sua realização, no *conhecimento de si*. Por outro lado, semelhantemente entre os dois momentos do pensamento, será o fato de que o *conhecimento de si*, como expressão maior e autônoma do *cuidado de si* enquanto prática ética do sujeito, possibilitará o acesso à verdade. Consequentemente, uma das características centrais do sujeito platônico e helenístico-romano do *cuidado de si* refere-se à concepção de que o acesso à verdade só ocorrerá se houver o reconhecimento do que há de “divino” em si. De semelhante modo, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo, constitui prática central no modo platônico e helenístico-romano do *cuidado de si*.

Deste modo, Foucault reconhece a possibilidade de compreender certos aspectos do “paradoxo do platonismo”, não unicamente na história do pensamento antigo, mas também na idade clássica. Foucault pergunta: qual seria esse paradoxo? Para o pensador, o platonismo foi o principal catalisador de movimentos espirituais diversos, na medida em que concebeu o conhecimento e o acesso à verdade a partir do conceito ético do *conhecimento de si*, que consistia no reconhecimento do princípio cognitivo (divino) presente na estrutura de pensamento do sujeito. Assim, compreende-se que, para o helenismo-romano, o conhecimento, como modo de acesso à verdade, só poderia realizar-se através do movimento espiritual da alma em relação consigo e com o divino. Em outras palavras, o sujeito relaciona-se com o divino através da relação consigo mesmo e vice-versa, constituindo-se como condição de acesso à verdade.

Nesta perspectiva, compreende-se o quanto o platonismo, por meio do conceito do *cuidado de si*, fomentou uma série de movimentos espirituais cujo ápice aconteceu com os movimentos gnósticos. Assim, o *cuidado de si* socrático-platônico é o solo da racionalidade ocidental, num contexto em que a oposição não faz sentido, como se fossem ambas, espiritualidade e racionalidade, de igual nível. Isso porque o platonismo foi, antes, o ambiente perpétuo no qual se desenvolveu o movimento de conhecimento preciso aliado à condição de espiritualidade, uma vez que lhe é peculiar, justamente, mostrar o modo como o trabalho de “si sobre si” constitui o cuidado que se deve ter consigo, compreendendo-se que o desejo do sujeito é o acesso à verdade e que nisto consiste conhecer-se ou, dito de outro modo, conhecer essa verdade. De semelhante modo, o “conhecimento de si” e o “conhecimento da verdade” (o ato

de conhecimento, o percurso e o método do conhecimento em geral) configuram-se na assimilação das exigências da espiritualidade. Nesse sentido, certamente o platonismo desempenhou, na cultura antiga, o jogo entre espiritualidade e verdade, reabsorvendo, simultaneamente, a espiritualidade no movimento próprio do conhecimento compreendido pelo *conhecimento de si*.

Na aula de 20 de janeiro do mesmo curso, ao falar do diálogo *Alcíbiades*, Foucault reativa as problematizações da noção do *cuidado de si*, pensado sob a transformação geral deste conceito nos dois primeiros séculos da era cristã. Com isso, o pensador recupera a discussão das “práticas de si” no interior do diálogo, com o propósito de mostrar que na Grécia clássica o “ocupar-se consigo” consistia em práticas próprias de jovens aristocratas destinados a exercer o poder na *polis*. Fica claro, nesse momento, que são esses jovens que, por *status*, devem dirigir a cidade, e que são pessoas como eles que devem “ocupar-se consigo mesmas”. Some-se a isto, como já observamos, o fato de que o *cuidado de si* cumpria um objetivo, uma justificação precisa: tratava-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se estava destinado, de tal modo que a questão exposta no final do diálogo caracterizou o *cuidado de si* no cerne do pensamento platônico, meio de acesso ao *conhecimento de si*. No espaço do *Alcíbiades*, portanto, “ocupar-se consigo” teve como propósito “conhecer-se a si” no sentido platônico.

Foucault alega que algumas condições do *cuidado de si* irão sofrer rupturas no pensamento platônico, contudo, isso não significa que os elementos das “práticas de si” abruptamente adotaram novas configurações. Na realidade, é em decorrência de um longo processo histórico, perceptível no interior da obra de Platão, que as diferentes condições referentes ao *cuidado de si* expostas no *Alcíbiades* foram gradativamente desconsideradas. Em face desse processo, emergem as filosofias cínica, epicurista e estoica, as quais se apresentam como “artes de viver”.

Dentre os elementos que possibilitaram rupturas no interior das “práticas de si” platônicas, no espaço greco-romano, Foucault identifica a universalidade dessas práticas. Esse novo elemento se configurou como lei que se impõe a todos, por toda a vida e sem condições de *status*. Acrescenta-se também que a desqualificação de determinados modos das “práticas de si” platônicas deve-se a mudanças de propósito no “ocupar-se consigo”, porque neste novo domínio tal ocupação não constituiu atividade peculiar a quem almejava governar os outros. Desse modo, Foucault identifica que as “práticas de si” passam a não ter mais por objetivo a cidade, uma vez que ocupar-se consigo no pensamento helenístico-romano assumiu, em si mesmo, uma finalidade. Em termos comparativos, o autor reitera que, no *Alcíbiades*, o “eu”

com o qual o sujeito deveria se ocupar manifesta-se na sentença: “qual é meu eu com que devo ocupar-me?”⁹². Estava, portanto, muito claramente delimitado o objeto do *cuidado de si* nas passagens do *Alcibíades*, e nesta medida há que reconhecer que esse cuidado não previa o “eu” como finalidade, mas constituía a cidade no pensamento platônico. Sem dúvida, na medida em que o governante faz parte da cidade, ou seja, o “eu” de quem governa é o fim da “prática de si”, o que está implícito na finalidade do “eu” constitui a cidade. Em outras palavras, o “eu” se apresenta a título de mediação nesta relação entre o governo de si e o poder sobre os outros.

Foucault localiza o *cuidado de si* no domínio do pensamento helenístico-romano, no qual a cidade deixa de ser a finalidade. Neste novo espaço das práticas de si, o *cuidado* terá por fim o sujeito, o que significa que a forma reflexiva passa a organizar não somente a relação com o objeto, o “ocupar-se consigo” como objeto. Em outras palavras, a finalidade do cuidado passa a ser o “eu”. A partir dessas problematizações, Foucault identifica as expressões referenciadas às “práticas de si”. Elas se relacionam, por exemplo, às atividades, inspiradas no vocabulário médico, manifestas nas noções de tratar-se, curar-se, amputar-se, abrir seus próprios abscessos. Têm-se ainda expressões que se referem a essas práticas, porém, são mais relacionadas às atividades jurídicas, a exemplo de “é preciso reivindicar-se a si mesmo”⁹³, como argumenta Sêneca a Lucílio em sua primeira carta. Isso significa que é necessário haver a reivindicação jurídica, fazer valer os direitos que se tem sobre si mesmo, sobre o “eu” que se acha atualmente carregado de dívidas e obrigações das quais deve se livrar, que o estão escravizando. Foucault faz uso destas expressões para assinalar que as “práticas de si”, no pensamento greco-latino, se generalizam na vida do “indivíduo”. Em outras palavras, essas práticas se constituíram extensivas à vida individual, convertendo-se naquilo que o pensador nomeia como “arte de viver”, a *tékhne tou bíou*, arte da vida ou arte da existência⁹⁴.

Foucault problematiza o diálogo *Alcibíades* como limite histórico e chave de inteligibilidade das “práticas de si”. O pensador alega que o *cuidado de si* se mostrava necessário em um dado momento histórico, este situado como ocasião em grego denominada

⁹² FOUCAULT, H.S., 2010, p. 76

⁹³ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 79.

⁹⁴ Em Foucault, a questão da arte da existência está relacionada à moral antiga e caracteriza a temática da invenção de si do sujeito antigo – fazer da vida uma obra de arte –, que já havia sido discutida em uma série de textos literários na década de 60, a exemplo de Raymond Russel, Brisset e Wolfson. A *História da Sexualidade* é problematizada como uma ruptura com a pastoral cristã em relação à ética grega. Outro modo como Foucault pensa a questão da “arte de existência” passa pela análise da atitude do sujeito na modernidade, atitude esta compreendida como o modo de invenção de si, no sentido de que ser moderno não é a aceitar a si mesmo tal como se é, no fluxo das situações, mas pensar a si como objeto de uma rede de relações e possibilidades. O tema da estética da existência não caracteriza o sujeito como uma figura autônoma e universal, nem constitui a noção de que o sujeito está fora do campo político. Ao contrário, no contexto da arte de existência, o sujeito se forma através de práticas de sujeição e liberdade (REVEL, 2011, p. 54-55).

*kairós*⁹⁵ – e que designa, de certo modo, a circunstância particular de um acontecimento, o que constituía o que antes era denominado pelos próprios gregos como *hóra*, o momento da vida, o contexto da existência em que se deve “ocupar-se consigo mesmo”. Este momento da existência no platonismo, como já mencionado, consistiria na idade crítica para a pedagogia, para a erótica e para a política. Igualmente, constituiria o momento em que o jovem deixava a responsabilidade dos pedagogos – concomitantemente, objeto de desejo erótico –, e ingressava na vida pública, a exercer o poder na cidade. Foucault argumenta que, no pensamento greco-latino, não será neste ponto da vida, nesta fase entre a adolescência e a vida adulta, que se constituirá a necessidade do *cuidado de si*. Ele não será mais um imperativo ligado simplesmente à crise pedagógica. No novo contexto, a “prática de si” constituirá um imperativo para a vida toda.

Foucault reconhece que não foi necessária a eclosão dos séculos I e II para sustentar-se a necessidade do *cuidado de si* como conceito válido no decorrer de toda a vida. Ele argumenta que, em Epicuro, todo o começo da carta a Meneceu reconhecerá a necessidade do *cuidado de si* como conceito vitalício, principalmente na seguinte passagem: “Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho, não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma”⁹⁶. Em vista disso, quem considerar que não possui tempo para filosofar assemelha-se a quem diz não possuir tempo para atingir a felicidade. Logo, para a concepção epicurista, a atividade filosófica se impõe durante toda a vida, como atesta a seguinte passagem de *A Hermenêutica do Sujeito* sobre a perspectiva da necessidade da filosofia enquanto prática do sujeito ético:

Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso [...] para rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro caso [...]; a fim de ser, embora jovem, tão firme quanto um idoso diante do futuro⁹⁷.

De acordo com a perspectiva foucaultiana, as “práticas de si” nas comunidades estoicas possuem semelhanças em relação à idade propícia para “cuidar de si”. Com isso, Foucault localiza características similares nas diversas comunidades éticas, ressaltando as considerações

⁹⁵ Segundo Foucault, *kairós* possui como significante o contexto particular de um acontecimento – termo que assume, em Foucault, modos de compreensão distintos: um modo negativo, que designa um fato para algumas análises históricas que se contentam em descrever os fatos; e um modo positivo, quando é usado para pensar as cristalizações de determinações históricas complexas que se opõem à noção de estrutura. O termo *kairós* advém de uma denominação anterior, *hora*, o momento da vida, que designa, na cultura grega, uma sequência qualitativa do tempo: momento oportuno, instante propício (REVEL, 2011, p. 79).

⁹⁶ Epicuro, *Carta a Meneceu*, apud FOUCAULT, H.S., 2010, p. 80.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

de Musonius Rufus, quem argumenta que o cuidado, *aei therapeúontes*, deve se estender por toda a vida, de maneira que, somente assim, o sujeito pode “salvar-se”. De fato, ao observar os estoicos e o modo como desenvolvem as “práticas de si”, Foucault identifica a presença do *cuidado de si* como atividade do adulto. O eixo temporal privilegiado difere, portanto, do período da transição da juventude à vida adulta, como no *Alcibíades* platônico. Ele ocorre na interseção da idade adulta com a velhice, talvez até mais efetivamente no final da idade adulta, ao invés de no final da juventude. De todo modo, não se está mais no espaço de uma cultura em que há a necessidade de um período de intercessão entre a juventude e a maturidade para o exercício do *cuidado de si*, na qual jovens ambiciosos e ávidos, na Atenas dos séculos V e IV a. C., almejavam exercer o poder. O contexto, agora, é o de um pequeno universo, ou de um imenso universo de homens jovens, em plena maturidade ou mesmo velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros e empenham-se, individual e coletivamente, na “prática de si”.

Com as questões levantadas acima, se compreende que as “práticas de si” desenvolvem-se, no decurso do pensamento greco-romano, de modo diferente em relação ao socrático-platônico. Nesse novo domínio, há um papel formador do *cuidado de si* que é, predominantemente, vinculado à preparação do indivíduo. Essa preparação, contudo, não se destina a determinada profissão ou atividade social. Não se trata, como no *Alcibíades*, de preparar o sujeito para tomar-se um excelente governante, mas sim de, independentemente de qualquer especialização profissional, formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, as vicissitudes que possam impactá-lo. Trata-se, por fim, de constituir mecanismos de segurança, não de ensinar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de arte. Esta formação, esta proteção em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes que se possam produzir, é o que os gregos denominavam *paraskheué*, traduzido de maneira aproximada por Sêneca como *instructio* (instrução).

Por consequência, no período greco-romano, se encontra o elemento formador da “prática de si”. Este elemento, contudo, não é dissociável de um aspecto corretivo. Com isso, essas práticas não mais se impõem, como no *Alcibíades*, apenas sobre a base da ignorância – a ignorância que ignora a si. No novo espaço helenístico-romano, essa prática impõe-se sobre o fundo de equívocos, de más práticas, de deformação e de dependência estabelecidas e arraigadas. São estes os elementos da “prática de si” que se tenta desestruturar. Consequentemente, são os aspectos de correção e liberdade, bem mais que formação e saber, que desenvolverão a “prática de si” para os estoicos, que se revelarão centrais a essa prática. Foucault refere-se ao exemplo da carta 50 de Sêneca à Lucílio, em que Sêneca alega: “ora, não se deve acreditar que o mal foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós (*extrinsecus*),

está em nosso interior (*intra nos est*). “*In visceribus ipsis sedet*”⁹⁸. Foucault traduz esse trecho por: “o mal está, pois, em nossas vísceras”⁹⁹. Na “prática de si mesmo”, no contexto estoico, deve-se atuar, pois, para expurgar e dominar o mal que é interior ao sujeito, possibilitando que ele se livre desse mal. Sêneca completa afirmando: “certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume este mal no período em que se é ainda jovem e tenro e o mal não está ainda incrustado”¹⁰⁰.

Nesta perspectiva, mesmo quando pensada como prática de juventude, a “prática de si” deve corrigir, não unicamente formar; deve, também, expurgar um mal que já está no “sujeito”. Um médico, seguramente, tem muito mais chances de sucesso se for chamado no começo do que no período extremo da doença. Ainda assim, mesmo que o “sujeito” não seja corrigido na juventude, pode sempre vir a sê-lo. Mesmo se endurecer, há meios de se regenerar, transformar-se em um indivíduo “melhor”. Tornar-se melhor do que se é, para Foucault, é uma das mais fundamentais características da “prática de si” na filosofia greco-romana.

O pensador utiliza a comparação que Sêneca elabora dos corpos físicos em relação ao “espírito” dos homens, a analogia expressa nos seguintes termos: “conseguimos endireitar vigas grossas quando encurvadas; com maior razão o espírito humano, que é flexível, poderá também ser endireitado”¹⁰¹. Neste sentido, prossegue Sêneca, a *bana mens* (alma de qualidade) jamais virá antes da *mala mens* (imperfeição da alma). Na carta 50, ele diz: *praeoccupati* – o sujeito é ocupado por algo no momento que tenta fazer o bem. Foucault mostra uma fórmula que foi importante na terminologia cínica: *virtutes discere é vilia dediscere*, que se traduz por “aprender virtudes é desaprender os vícios”¹⁰². O conceito versa sobre a noção de desaprendizagem, concepção crucial para os cínicos, reencontrada nos estoicos. Essa noção se inicia no contexto em que a “prática de si” faz-se presente na juventude, período no qual a concepção de reforma crítica, de reforma de si, tem por critério uma natureza não dada, jamais apresentada como tal no “indivíduo” humano de qualquer idade. Estas questões assumem a feição de debates em relação ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio.

Outra consequência da modificação cronológica do *cuidado de si* no pensamento greco-romano é o novo valor que a velhice passa a ter. Com efeito, nesta cultura, a velhice tem amplitude, é uma reputação tradicional reconhecida, mas em certa medida limitada, restrita, parcial. Neste aspecto, a velhice adquire significado paradoxal: ela é sabedoria, mas também

⁹⁸ Sêneca, *Carta 50*, apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 86.

⁹⁹ Sêneca, *Carta 50*, apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 87.

¹⁰⁰ Sêneca, *Carta 50*, apud FOUCAULT, *H.S.*, 2010, p. 87.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰² *Ibid.*, p. 87.

fraqueza; é experiência adquirida, mas ao mesmo tempo incapacidade de estar ativo na vida de todos os dias, ou mesmo na vida política; é possibilidade de aconselhar, mas também um estado de fraqueza no qual se depende dos outros; dão-se opiniões, mas são os jovens que defendem a cidade defendendo, por consequência, os idosos, trabalhando para lhes fornecer uma condição de vida, dentre outros aspectos. Há, portanto, um valor tradicionalmente ambíguo ou limitado na velhice, mas em perspectiva geral ela é, na cultura grega, sem dúvida honrosa, embora, com certeza, não desejável. Foucault relembra, a propósito dessa ambiguidade, o conhecido enunciado de Sófocles¹⁰³ ao se felicitar por estar finalmente velho e poder se libertar dos apetites sexuais, evidenciando que o elemento da velhice é, nesse caso, reiterado precisamente a título excepcional.

De acordo com as análises de Foucault, quando o *cuidado de si* irrompe como um projeto de vida, principalmente na idade adulta, momento em que se assume todas as suas dimensões e efeitos, compreende-se bem que o ápice, a mais alta forma desse cuidado, se situa na velhice. Consequentemente, há que se compreender que a velhice não seja considerada simplesmente como um termo da vida, nem percebida como uma fase em que a vida definha. Ao contrário, ela é, nesse domínio, um objetivo positivo da existência. Em consequência disso, a velhice a que se deve visar é a cronológica, aquela que normalmente a maioria dos antigos reconhecia começar por volta dos sessenta anos – aproximadamente a idade em que Sêneca foi para o retiro e decidiu desfrutar inteiramente de si. Mas não se trata simplesmente de que a velhice cronológica se constitua como ideal, como uma velhice que, de certo modo, se configura, e para a qual o sujeito se prepara. Ela deve, ao contrário, se colocar em relação à vida, em um estado tal que se viva como se já estivesse consumada. No fundo, é preciso que a cada momento, mesmo sendo jovem, na idade adulta e em plena atividade, o sujeito desenvolva em suas práticas, pelo seu modo de vida, a completude de alguém que já tivesse chegado à velhice. Deve-se viver nada mais esperando da vida. Assim como o idoso, mesmo quando jovem deve-se deixar de esperar. Em outros termos, deve-se consumir a vida antes da morte.

Com efeito, no contexto estoico, o “ocupar-se consigo” não se assume como recomendação a alguns indivíduos, nem como subordinação a uma finalidade determinada. Em suma, não se aconselha às pessoas, semelhante ao que Sócrates proferia a Alcibiades: “se queres governar os outros, ocupa-te contigo mesmo”. Para os filósofos helenistas, argumenta-se, apenas: “ocupa-te consigo mesmo e ponto final”¹⁰⁴. Neste espaço, o *cuidado de si* emerge como

¹⁰³ Platão, *A república*, apud FOUCAULT, H.S., 2010, p, 98

¹⁰⁴ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 101.

um conceito universal que se endereça e se impõe a todos. A questão apresentada por Foucault é, pois, uma questão de duplo movimento, ao mesmo tempo histórica e metodológica, expressa da seguinte maneira: pode-se dizer que o *cuidado de si* constitui, no contexto helenístico-romano, uma lei ética universal? Foucault categoricamente alega que não, uma vez que as práticas de si se constituíam no interior de comunidades morais heterogêneas, não sendo possível sustentar que ali havia norma universal para individuação e sujeição.

Diante destas problematizações, Foucault pergunta: “pode o ‘cuidado de si’ ser considerado, na cultura greco-romana, uma espécie de lei geral?”¹⁰⁵. Foucault responde afirmativamente, porém, é preciso compreender que essa generalização, ainda que tenha ocorrido e se tenha formulado no conceito “cuida de ti mesmo” como lei geral, é certamente fictícia, haja visto que semelhante prescrição, “ocupar-se consigo mesmo”, só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de pessoas. Foucault evidencia a sentença lacedemônia que adverte: “é para podermos nos ocupar com nós mesmos que confiamos a cultura de nossas terras aos *hilotas*”¹⁰⁶. Desse ponto de vista, ocupar-se consigo se constitui num privilégio da elite.

Nos *Ditos e Escritos*, em *O Retorno a Moral*¹⁰⁷, Foucault identifica que a moral antiga se dirigia apenas a um pequeno número de indivíduos, não exigindo que todos se sujeitassem aos mesmos esquemas de comportamento. Ela se direcionava a uma minoria, mesmo entre os que eram considerados livres. Foucault argumenta haver muitos modos possíveis de vida livre: a liberdade do chefe de estado ou do comandante do exército, que não se relacionava com a liberdade do sábio, por exemplo. Posteriormente, a moral se difundiu no contexto de Sêneca e, diferente do período de Marco Aurélio, ela constituía, na concepção estoica, validade para todos, embora jamais se pretendeu que fosse imperativa. Nas problematizações de Foucault, era uma questão de escolha pessoal, de tal modo a ser difícil localizar exatamente quem participava do *ethos* (ética) na antiguidade clássica, motivo pelo qual acontecia um deslocamento dos indivíduos das adequações morais.

Na perspectiva da cultura helênica, o *cuidado de si* é um privilégio de elite, evidenciado pelos lacedemônios, como já visto anteriormente. Esse privilégio é também assim afirmado muito mais tarde, no pensamento helenístico, quando “ocupar-se consigo” emerge como um elemento correlato da noção de ócio, *skholé* ou *otium*¹⁰⁸. Não se pode “ocupar-se consigo” sem

¹⁰⁵ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 101.

¹⁰⁶ Ibid., p. 102.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, v. 5, p. 254.

¹⁰⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 102.

que se tenha, diante de si, uma vida em que se possa gozar do *otium*. De todo modo, essa é certa forma de vida singular e, na sua particularidade, distinta de todas as outras, e que será considerada como condição fundamental do *cuidado de si*. De fato, na cultura antiga, na cultura grega e romana, esse cuidado jamais foi constituído como um conceito universal, qualquer que fosse o modo de vida adotado. Ele implica, sempre, a escolha desse modo, isto é, a separação entre aqueles que escolheram uma certa vida e os outros, que não optaram por ela.

Nas problematizações de Foucault, a concepção do *cuidado de si* no pensamento greco-romano jamais esteve condicionada a uma lei universal, também porque, na cultura helenística, esse *cuidado* constituiu-se em práticas que foram operadas em instituições, em grupos distintos entre si, frequentemente herméticos, na maioria das situações implicando a exclusão dos demais. O *cuidado de si* era ligado a práticas ou organizações de confraria, de fraternidade, de escola, de seita¹⁰⁹. Deste modo, Foucault observa que as “práticas de si” não foram localizadas exclusivamente nos contextos aristocráticos. Não eram apenas as pessoas mais ricas, econômica, social e politicamente privilegiadas, que praticavam o *cuidado de si*. Para Foucault, esse conceito se espalhou amplamente na população, com exceção das classes menos favorecidas e, certamente, dos escravos.

Além disso, no polo extremo, nas classes menos favorecidas, encontram-se práticas de si muito vigorosamente ligadas à presença de grupos religiosos claramente institucionalizados, organizados em torno de cultos definidos, com procedimentos regularmente ritualizados. Aliás, é este elemento cultural e ritual que possibilitava os modos mais sofisticados e mais eruditos da cultura individual e da investigação teórica. O quadro religioso e cultural dispensava o trabalho individual ou pessoal de investigação, de análise, de elaboração de si por si. Entretanto, a prática de si, nestes grupos, desempenhava importante papel. Em cultos, por exemplo, como o de *Isis*¹¹⁰, todos os participantes impunham-se abstinências alimentares rigorosas, abstinências sexuais, confissão de pecados, práticas penitenciais, dentre outros¹¹¹. Segundo Foucault, há dois grandes polos no período greco-latino: por um lado, um polo popular formado por pessoas menos cultas, em que as práticas do “cuidar de si” estão ligadas às atividades dos grupos; por

¹⁰⁹ Segundo Foucault (2004, p. 102), o termo “seita”, ou antes, *génos* – dando-lhe o sentido geral que tem em grego – significava: família, clã, gênero, raça, entre outras concepções correlatas. Ele era empregado para designar o conjunto dos indivíduos reunidos, por exemplo, na “seita epicurista” ou na “seita estoica”. Foucault alega que, na cultura antiga, o “cuidado de si” generalizou-se efetivamente como princípio, mas articulando-se sempre com o fenômeno de grupos e comunidades fechadas.

¹¹⁰ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 102.

¹¹¹ Foucault (2010, p. 102) alega que Isis é uma divindade egípcia reconhecida prioritariamente por ter recolhido os fragmentos do corpo de Osíris, em uma famosa narrativa atribuída a Plutarco. Nos primeiros séculos da era cristã, o culto a Osíris (ela é, simultaneamente, a mulher perspicaz, a esposa devota e a mãe criadora) possui uma forte expansão e um crescente sucesso popular, até alcançar a admiração dos imperadores romanos.

outro lado, um polo constituído pelas elites, formado por pessoas cultas, no qual estas mesmas práticas localizam-se no seio particular das amizades. Ao identificar estes dois polos, entretanto, de forma alguma o autor alega que há duas e somente duas categorias, uma popular e menos culta e outra erudita, cultivada e amistosa. Há, pelo contrário, complexidade e heterogeneidade entre vários grupos que cultivam as “práticas de si” neste período.

Foucault aponta exemplos destas complexidades. Um deles relaciona-se aos epicuristas, que não se caracterizavam como grupo religioso, mas filosófico, e que, ao menos em seu início na Grécia, constituíram comunidades majoritariamente populares, frequentadas por artesãos, pequenos comerciantes e agricultores de poucas posses, representando, no período, uma alternativa política democrática oposta aos grupos aristocráticos, platônicos e aristotélicos. Porém, por mais populares que fossem essas comunidades, elas não abandonaram a reflexão teórica e filosófica, e suas peculiaridades não impediram o epicurismo de possibilitar a emergência de círculos extraordinariamente sofisticados e eruditos na Itália, principalmente em Nápoles.

Outro exemplo se encontra em torno de Mecenas, na corte de Augusto: o popular grupo dos Terapeutas, descrito por Fílon de Alexandria em seu *Tratado da vida contemplativa*¹¹². Esse grupo era, no mínimo, enigmático, porque, de fato, somente Fílon o menciona, e unicamente em alguns textos que podem ser considerados como referências implícitas. Dos próprios textos que ainda restam, só um trata de maneira mais específica dos Terapeutas. Foucault reitera que esse grupo era constituído de pessoas que haviam se retirado em direção às redondezas de Alexandria, não ao deserto como seria a prática eremita, anacoreta e cristã, mas a locais que se caracterizavam como pequenos jardins suburbanos, onde cada um dispunha de uma cela ou um quarto para morar, com espaços coletivos. Estas comunidades pautavam-se por alguns critérios, uma vez que suas atividades se baseavam em práticas muito específicas, mostrando o quanto se tratava de um grupo religioso: realizavam preces duas vezes por dia e encontros semanais nos quais as pessoas se organizavam por idade e deviam expressar atitude conveniente e uma tônica igualmente acentuada sobre o trabalho intelectual e teórico, bem como sobre o saber. No tocante ao *cuidado de si*, compreende-se que os Terapeutas se retiravam da cidade para curar as doenças provocadas por prazeres, desejos, desgostos, temores, cobiças, estultices, injustiças e a profusão infinita de paixões.

O que a comunidade dos terapeutas almejava, antes de tudo, era a *enkráteia*, termo que Foucault traduz pelo “domínio de si sobre si”, considerada solo de todas as outras virtudes – o

¹¹² FOUCAULT, H.S., 2010, p. 105.

autor ressalta que era comum, nessa comunidade, reunir-se uma vez por semana, no famoso sétimo dia. Todavia, os cuidados da alma, a *epiméleia tês psykhês*, constituía a atividade de todos os dias e, junto dela, se observava forte acentuação do saber, como assinala Fílon, com o objetivo de aprender a olhar as coisas de modo claro. Ver de modo claro é ter o olhar suficientemente puro para poder contemplar o divino. Nesse sentido, Foucault salienta que o amor pelo conhecimento, para os Terapeutas, se pautava pela desmesura, a tal ponto que lhes ocorre, durante três dias – e, para alguns indivíduos, durante até seis dias –, esquecer inteiramente de alimentar-se, período durante o qual leem as escrituras e entregam-se totalmente às metáforas filosóficas e à interpretação de textos.

Foucault faz uso do exemplo dos Terapeutas por se tratar de um grupo religioso. Segundo o filósofo, não há razão alguma para supor que esta comunidade seja um segmento da sociedade aristocrática privilegiada. Todavia, observa-se nela o quão considerável é a dimensão do saber, da meditação, da aprendizagem, da leitura e da interpretação alegórica, de maneira que é necessário compreender que o *cuidado de si* se configura, também, no seio de comunidades como essa. É no pertencimento à comunidade que ele se manifesta e consolida. Não se pode “cuidar de si”, por assim dizer, na ordem e na forma do universal, porque não é como ser humano, não é simplesmente enquanto se pertencente ao gênero humano, mesmo se este pertencimento for condicionante, que o *cuidado de si* pode manifestar-se e se estabelecer como prática regular. Não é a condição humana, unicamente, que determina o *cuidado*. Somente no interior da comunidade e em sua distinção ele pode ser praticado.

Com essas questões, Foucault problematiza um aspecto importante, na medida em que a maioria destes grupos recusa totalmente, no espaço do *cuidado de si*, o *status* – e nessa característica se encontra uma diferença importante entre a prática platônica e a helenístico-romana, já que nesta última não se leva em consideração as diferenças de posição encontradas na cidade socrático-platônica. No diálogo *Alcibiades*, ao contrário, o *cuidado de si* inscrevia-se no interior de uma diferença de *status* que fazia com que Alcibiades fosse destinado a governar, derivando daí, e de certo modo como decorrência desse fato, sua obrigação em “ocupar-se consigo”. Na maioria dos grupos que Foucault utiliza como exemplo para marcar a diferença do *cuidado de si* entre o período platônico e o helenista, em princípio, não se legitima e não se aceita a diferenciação entre ricos e pobres, entre quem exerce o poder político e quem vive no anonimato. Parece que até mesmo a oposição escravo e liberto, ao menos teoricamente, não era bem aceita.

De acordo com Foucault, a heterogeneidade das comunidades epicuristas e estoicas é grande, uma vez que na concepção estoica, por exemplo, um escravo pode ser mais livre que um homem denominado livre – isso se este último não estiver liberto de todos os vícios, paixões, dependências, ou seja, se estiver preso em si mesmo¹¹³. Por conseguinte, não havendo diferença de *status*, pode-se dizer que todos os indivíduos são capazes de desenvolver a prática de si, e são igualmente capazes de exercê-la. Não há desqualificação prévia de determinado indivíduo por motivo de nascimento ou posição. Por outro lado, se todos, em princípio, são capazes de exercer a “prática de si”, também é fato que poucos são capazes de “ocupar-se consigo”.

Foucault reconhece todo um conjunto de elementos que diminuem a potência do *cuidado de si* na filosofia helenístico-romana, a saber: falta de coragem, força e resistência, incapacidade de compreender a importância da prática e inaptidão para executá-la, de sorte que o conceito “ocupar-se consigo” será repetido em toda parte e para todos. A escuta, a inteligência e a efetivação desta prática, de todo modo, será “fraca”, particularmente porque a escuta é também fraca, e porque poucos saberão escutar – por isso mesmo, o princípio deve ser repetido por toda parte. A esse respeito, o autor apresenta um texto de Epicteto que conclama reiteradamente o *conhecimento de si*, expressando: “Olhai o que ocorre com este preceito délfico. Foi inscrito, marcado, gravado em pedra, no centro do mundo civilizado”¹¹⁴. Epicteto faz uso do termo *oikouméne*¹¹⁵, passando desta lei geral ao exemplo socrático em *Apologia de Sócrates*¹¹⁶: “Quantos jovens Sócrates terá interpelado na rua para que, a despeito de tudo, alguns acabassem por escutá-lo e por ocupar-se consigo mesmos? Sócrates, alega Epicteto, conseguia persuadir todos os que vinham até ele a ter cuidados para consigo mesmos? Nem mesmo um em mil”.

Com base nestas alegações, reconhecendo as “práticas de si” que se encontram ao alcance de todos, Foucault argumenta que o conceito do *cuidado de si* é franqueado a todos, mas poucos são os que escutam e praticam. Nesse contexto, vê-se ressurgir a notória e tradicional forma da partilha, tão relevante e decisiva em toda a cultura antiga, entre “alguns” e “os outros”, os primeiros e a massa, os melhores e a multidão – núcleo de partilha que possibilitaria, na cultura greco-romana, a repartição hierárquica entre os privilegiados cujo

¹¹³ FOUCAULT, H.S., 2010, p. 105.

¹¹⁴ EPICLETO apud FOUCAULT, 2010, p. 107.

¹¹⁵ *Oikouméne* refere-se à noção de que o mundo grego representa o centro do mundo humano. Centro do mundo expressa a noção de uma sociedade grega que lê, escreve e fala grego – mundo cultivado que constitui a única comunidade humana aceitável, que foi escrito lá, no centro da *oikouméne*, e por isso todos podem vê-lo. Ainda assim, o *gnôthi seautón*, instalado pelo deus no centro geográfico da comunidade humana aceitável, é, contudo, desconhecido e incompreendido (FOUCAULT, H.S., 2010).

¹¹⁶ PLATÃO, 2021, p. 107.

privilégio não devia ser questionado, ainda que se pudesse questionar o modo como era exercido. Reencontra-se, assim, a oposição entre “alguns” e “os demais”, mas a partilha deixa de ser hierárquica: torna-se operatória, entre os que são capazes e os que não são capazes de “cuidar de si”. Não é mais o *status* do indivíduo que define, previamente e por herança, a diferença que o oporá à massa ou aos privilegiados. Será, porém, a relação consigo, o modo como ele será elaborado enquanto objeto do *cuidado de si*: é neste elemento que se fará a partilha entre alguns poucos e os mais numerosos. O apelo do *cuidado de si* será lançado a todos, porque somente alguns serão capazes de ocupar-se consigo mesmos. Localiza-se neste cenário a grande voz que a todos se dirige e que poucos escutam, o apelo universal que só alguns *sujeitos* acessarão como salvação. Foucault reconhece a articulação entre a “tecnologia do eu” e a emergência de uma verdadeira “cultura de si”, propiciada pela filosofia greco-romana que, nos séculos I e II da era cristã, realizou rupturas significativas para com a concepção socrática platônica.

Por sua vez, a interpretação da produção de verdade sobre si, realizada pelos antigos por meio das técnicas de autoconstituição da subjetividade durante a antiguidade clássica – as quais Foucault identifica por “modos de subjetivação” –, propiciou as condições para que o autor reestruturasse as problematizações que constituíram o propósito de seus escritos. Reconhecemos, assim, por meio desta discussão, os paradigmas de subjetivação/objetivação que possibilitam certa autonomia aos sujeitos e reestruturam as interações de forças no interior das quais eles se encontram envolvidos. Foi essa perspectiva que deu a Foucault subsídios para interpretar as relações de poder por seu viés produtivo, e vislumbrar possibilidades de vida livre.

No próximo capítulo, discutiremos o tema da *parresía*, uma das práticas do *cuidado de si* que se faz presente, nas análises foucaultianas, no gesto socrático de falar francamente nos diálogos platônicos. Veremos que a prática de falar a verdade, característica da noção de *parresía* (*pharrésia*), assume outros significados. Observaremos, sob a ótica foucaultiana, os diversos modos do “sujeito” dizer a verdade sobre si.

CAPÍTULO 2: DO CUIDADO DE SI AO GOVERNO DOS OUTROS

2.1 Considerações Gerais

No curso de 1981-1982, Foucault situou o seu trabalho como estudo histórico das relações entre subjetividade e verdade¹¹⁷. Tratava-se, para o pensador, partindo da noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoú, cura sui*), na filosofia greco-romana, de descrever as “técnicas”, historicamente delimitadas, pelas quais um sujeito elabora uma relação determinada consigo, constituir a sua existência e estabelecer, de modo regrado, a sua relação com o mundo, com alteridade, vendo-se requisitada, conseqüentemente, a figura do antigo mestre de existência, a qual representa, desde, pelo menos, o curso *Do governo dos vivos*¹¹⁸, uma opção histórica ao diretor de consciência cristão. Isso ocorre, uma vez que esse mestre de existência verbaliza bem mais do que escuta, instrui muito mais do que confessa, convida à elaboração do eu muito mais do que à renúncia a si. A interrogação sobre o que deve estruturar essa palavra viva endereçada ao dirigido acarreta precisamente um estudo preliminar, em 1982, do tema da *parresía* como fala franca, coragem da verdade, no âmbito da direção de existência antiga. A passagem do governo de si (*epiméleia heautou* em 1982) ao governo dos outros (*parresía* em 1983) alicerça-se nessa perspectiva. Foucault, no entanto, parece insistir em assinalar, em 1983, um novo ponto de partida.

Foucault fez a investigação histórico-genealógica da noção de *parresía* antiga e dedicou, sobretudo, os anos de 1983 e 1984 para esse fim. Ao proceder a essas análises, sustenta-se numa cena paradigmática relatada por Plutarco, quando Platão, usando a sua fala franca perante o tirano Dionísio, arrisca a sua vida¹¹⁹. Foucault inicia os seus trabalhos por uma oposição aos

¹¹⁷ Cf. aulas de 12 de janeiro (primeira hora), de 16 de fevereiro (primeira hora), de 23 de fevereiro (primeira hora) e de 3 de março (primeira hora).

¹¹⁸ As análises sobre a confissão, presentes nas investigações de Michel Foucault desde os anos 1960, seguiu a mesma perspectiva das suas pesquisas ao final dos anos 1970 concernentes à questão do governo e os estudos da governamentalidade. Sob esse horizonte, a confissão é recuperada como legitimação do sujeito, autêntica em si mesma e às suas próprias condutas. Portanto, esse não é apenas um ato verbal, pelo qual o sujeito externaliza a verdade de si: a confissão também incorpora o sujeito à verdade, expondo-o a uma relação de sujeição com o outro e, ao mesmo tempo, altera a relação que ele estabelece consigo mesmo. Para Foucault, isso é o que explica a difusão massiva da confissão nas sociedades ocidentais até a sua efetiva inscrição nos pilares dos procedimentos de individualização do poder político moderno. O curso *Du gouvernement des vivants*, pronunciado por Foucault em 1980, é localizado como ápice da sua problematização, em que o conceito de poder como dominação é deslocado pelo problema do governo como direção das condutas (FOUCAULT. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France* (1979-1980). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 282).

¹¹⁹ Vide nota 162.

denominados atos de linguagem dos pragmáticos ingleses¹²⁰. Em 1983, é o envolvimento ontológico do sujeito no ato de enunciação que faz a diferença com relação aos atos de linguagem, caracterizando a *parresía* como expressão pública e arriscada de uma noção própria. Esse ato de falar a verdade envolve um risco para o enunciador e poderá, contudo, compreender situações bem diferentes: do orador público na tribuna diante do povo reunido e do filósofo na condição de conselheiro do Príncipe¹²¹, que é pela verdade e contra a opinião da realeza ou da assembleia que o homem político, se dotado da coragem parresiástica, arriscará a sua vida.

O curso “*A Coragem da Verdade*” ampliará, para além do curso de 1983, a questão de uma *parresía* propriamente ética, remontando ao exame da prova das almas na filosofia socrática e cínica. Entretanto, se de Sócrates a Sêneca o fim permanece (modificar o *éthos* daquele a que se dirige), o modo de fazer isso não é mais o mesmo. A *parresía*, objeto do curso de 1984, já não se exerce no cenário de uma relação individual de direção, como no exemplo socrático de condução, mas constitui, previamente, um pronunciamento em praça pública, que assume a atribuição da palavra irônica, maiêutica, em Sócrates, ou também da fala visceral e mesmo grosseira do cínico.

No entanto, todos esses modos de *parresía* (socrática, cínica, estoica ou epicurista) permanecem relativamente não reduzidos à atividade política. Ademais, em 1983, de *Eurípides a Platão, é principalmente à *parresía* política que Foucault se dedica, embora as últimas aulas do mês de março discute, a partir da oposição entre filosofia e retórica, outros rumos. Essa *parresía* política compreende duas grandes perspectivas históricas: a de uma palavra dirigida à assembleia, a unidade dos cidadãos por um sujeito ocupado em fazer prevalecer sua concepção de interesse coletivo (*parresía* democrática), bem como a de uma palavra privada que a filosofia destina à alma de um príncipe para incentivá-lo a se dirigir e lhe fazer entender o que os lisonjeadores dele escondem (*parresía* autocrática).

O estudo da *parresía* democrática é formulado a partir de dois conjuntos de textos em 1982-1983: as tragédias de Eurípides e os discursos de Péricles “narrados” por Tucídides na sua “Guerra do Peloponeso”. Três aulas do mês de janeiro foram dedicadas à análise pormenorizada do “Íon”, de Eurípides. A tragédia conta como Íon (ancestral legendário do povo

¹²⁰ Aqui, Foucault nomeia de “analistas” os teóricos ou representantes da denominada filosofia analítica, uma das vertentes da filosofia do século XX. Em *Arqueologia do saber*, Foucault delimitou a oposição a duas determinações do “enunciado”: seja, no caso da filosofia analítica, o enunciado como encadeamento de uma combinação de linguagem possível, cujas normas de produção cumpre definir; seja, no caso da arqueologia, o enunciado instaurado precisamente no domínio cultural, cujas condições de realidade cumpre definir (FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luís Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 121).

¹²¹ FOUCAULT, M. C.V., 2011, p. 205”

jônio), filho oculto dos amores de Apolo e Creusa, desvenda o segredo do seu nascimento e pode, enfim, descobrir-se descendente de uma mulher ateniense¹²² e fundar em Atenas o direito democrático.

A peça se pauta pela revelação de uma verdade, a verdade do nascimento de Íon. A narrativa revela que o servidor anônimo do templo de Apolo não é uma criança anônima encontrada em Delfos, contudo é alguém concebido em Atenas e que retorna à cidade para reordená-la. Desse modo, a manifestação da verdade do nascimento de Íon ocorre em um lugar preciso que não é Atenas, mas Delfos, uma vez que é lá que vive Íon alheio e sob a aparência de um serviçal do templo. A verdade emerge em Delfos e se expressa, sob um modo de dizer a verdade reticente, como enigmático, de difícil compreensão e inevitavelmente o que é e o que será¹²³.

Assim, parece que uma das principais peculiaridades da tragédia de Íon é dizer a verdade – a verdade do deus que fala aos homens e lhes mostra, em virtude da missão do oráculo, o que é e o que será dizer a verdade, no contexto de Íon, que deve ser a verdade do deus sobre si e sobre os seus erros. Isso é necessário pela reticência do deus e por sua dificuldade para confessar. Essa sobreposição do mistério oracular da dificuldade de expressar a verdade que opera no deus e na palavra do deus é um dos motores da narrativa. Contudo, nesse contexto tem-se uma circunstância na qual aquele que deve dizer a verdade, aquele que é consultado para revelar a verdade, não pode expressá-la, porque essa verdade seria uma confissão da sua falta. Ademais, como o ato de dizer a verdade vai instituir a possibilidade de uma ordem política na qual será possível a *parresía*? Nesse caso, serão os homens que vão procurar a verdade e dizer a verdade. Na deficiência do deus de dizer a verdade, é na dupla dificuldade que os humanos vão tentar se aproximar da verdade. Entretanto, como farão para decifrar o mistério oracular e a vergonha da confissão? Pode-se condensar a narrativa em dois momentos.

Primeiramente, pode-se denominar de dupla mentira, porque um dos pontos capitais da narrativa é que a verdade não se mostra sem uma dupla mentira, ou seja, nesse contexto não há como dizer a verdade sem o domínio do falso.

Um exemplo nesse sentido concerne à mentira da mãe de Íon e depois a mentira do pai (Apolo). Creusa, a mulher de Xuto, quer saber onde está o seu filho e Xuto deseja saber se vai ser pai. Creusa é a primeira a contracenar com o rapaz, que, com galhos de louro, varre a entrada

¹²² Para Foucault, houve, nesse contexto, a formulação de uma trama única de Íon. Essa transformação de um estrangeiro em um nativo e essa expansão genealógica significam que, finalmente, todos os gregos (aqueus, dórios, iônios) descendam da mesma linhagem (FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 74).

¹²³ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 76.

do templo. Ela encontra o rapaz e diz que precisa consultar a divindade. Íon indaga qual é a motivação da consulta, mas ela não se arrisca dizer completamente ao rapaz: “cometi uma falta com o deus e venho lhe perguntar o que ele fez do meu filho”¹²⁴. Assim, ela fala uma meia-verdade. Creusa diz o que, em geral, fala-se nesse contexto: tenho uma irmã que cometeu uma falta com um deus. Ela concebeu um filho desse deus e necessita saber qual é o paradeiro do seu filho. Entendendo o discurso de Creusa como honesto, Íon diz: “já que o deus cometeu uma falta, uma falta com tua irmã, não temas, ele não falará”¹²⁵. Os homens não podem constranger um deus a se pronunciar, ainda mais contra si.

Após o diálogo entre Creusa e Íon, Xuto questiona Apolo: “será que vou ter um filho?”¹²⁶. A essa questão do padrasto de Íon o deus responde parcialmente e diz: “assim que você sair do templo, o primeiro que vier será seu filho”¹²⁷. Ao retirar-se do templo, Xuto encontra o jovem que está servindo o templo de Apolo e esse é Íon. Nessa circunstância, sucede a cena caricatural em que Xuto corre para abraçar Íon, pensando tratar-se do seu filho. Íon, bravo com a situação constrangedora, diz: “comporte-se, se não mato você”¹²⁸. Portanto, a verdade parcial (ou meia-mentira) do deus não instaura unicamente uma dúvida ou desconfiança, porém o fato de não confessar a sua falta resulta na ambiguidade oracular habitual. Foucault interpreta alegando que seria como se o deus dissesse a Xuto: “eu dou de presente para você o rapaz que você vai encontrar ao sair do templo”¹²⁹.

Essa família que Íon pretende acolher como sua tem agora inversamente um genitor que não possui laços sanguíneos com ele. O verdadeiro parentesco é entre Creusa e Íon, e essa relação não se apresenta de imediato. Foucault nos fez ver um jogo entre a pergunta de Creusa, dissimulando não ser a mãe, e a meia-verdade expressa pelo deus, transferindo a paternidade do seu filho a Xuto. As coisas poderiam se aclimatar nesse nível, uma vez que por esses fatores Íon pode retornar a Atenas. Ele não possui precisamente um pai, mas Xuto pode servir como um. Ele viverá com Creusa, que não sabe se é sua mãe. É desse modo que Xuto compreende as coisas e ele aceita essa solução ao dizer a Íon:

Agora as coisas estão claras, você já não é a criança abandonada que acreditava ser, e eu que procurava ter um filho, tenho¹³⁰. Deixa este templo e tua miserável existência. Parte para Atenas de pleno acordo com teu pai. [...] Lá te aguardam o cetro ilustre de teu pai e sua riqueza imensa; assim, escapando deste duplo opróbio, a pobreza somada

¹²⁴ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 84.

¹²⁵ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 85.

¹²⁶ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 85.

¹²⁷ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 85.

¹²⁸ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 85.

¹²⁹ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 85.

¹³⁰ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 86.

a origem baixa, serás nobre e opulento ao mesmo tempo¹³¹.

Íon compreende que as coisas não funcionam desse modo e questiona Xuto¹³², alegando que jamais (o pseudo-pai) conseguira cumprir a sua promessa ora ofertada, uma vez que Atenas é uma cidade onde a disputa política é extremamente acirrada. Por isso, diz Foucault, esse jogo de meias-mentiras e meias-verdades não é justificável para Íon, pois ele pretende solidificar seu direito político em Atenas. Para tal finalidade, ele precisa do direito de falar publicamente a verdade. Íon quer exercer o poder, mas não se trata do poder tirânico de um só, contudo quer exercer a primeira fileira, no sentido de compor com os demais o papel de destaque na cidade. Entretanto, para tal propósito, Íon enfrentará três categorias no estatuto censitário de cidadãos¹³³. Primeiro, as multidões; ele será execrado e odiado pelos que não têm ao menos condições de fazer algo por si mesmos, porque não dispõem de recursos. Isso implica que: por si, eles não têm como comprar um armamento, uma armadura para participar da guerra e não são os que fazem a cidade prosperar. Eis a multidão incapaz, essa massa de indivíduos que são cidadãos juridicamente de direito, mas que não têm o “diferencial”, que é próprio da autoridade política. Essa parcela da sociedade que, perante alguém como Íon que, como estrangeiro e estereotipado por ser bastardo, quer exercer o poder, não poderá manifestar senão inveja e cólera.

Quanto aos bons e capazes que se calam por sabedoria e fogem da política, esses reconhecerão Íon como tolo e ridículo por não se acomodar. Nesse cenário, manifestamente há um tema filosófico relativo a essa forma de pertencer a uma cidade, que consiste no fato de que, sendo rico e bem-nascido, pode-se dedicar integralmente à sabedoria. Esse sábio não se dedica aos negócios e se mantém no que os latinos denominaram *otium* (ócio).

A terceira classe de cidadãos concerne aos ricos e poderosos, pessoas de bem. No

¹³¹ Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 86.

¹³² Xuto aceita a verossimilhança presente no discurso de Apolo e se mostra nada exigente ao declarar ao jovem: “sou seu pai”. Ele tenta justificar a sua posição dizendo que é descendente de Zeus e, nesse aspecto, Íon teria nobreza. Ele diz que cometeu alguns erros na mocidade, entre os quais menciona que passou uma temporada em Delfos durante as festas de Baco e, nesse contexto, teria se relacionado com as bacantes do deus e, certamente, teria engravidado uma delas durante um estado de embriaguez ritual. Essa justificativa verossímil de Xuto é catastrófica do ponto de vista do direito, uma vez que o suposto pai de Íon é nativo de Acaia; em outros termos, é estrangeiro em Atenas. Se Íon retorna a Atenas como um filho de Xuto com uma mulher que não se sabe quem é, ainda que seja uma mênade do deus, um filho proveniente de um pai e uma mãe não ateniense não pode exercer a função de fundador da cidade. A meia-verdade de Xuto se converte em uma interdição jurídica para Íon, e isso não o autoriza a exercer nenhum poder em Atenas (Eurípedes, *Íon apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 87).

¹³³ Foucault diz se tratar da democracia ateniense, que possui um modo de partilha do poder político e de exercício do poder entre e no interior das massas ou do conjunto formado pelos cidadãos. Aqui, não se refere aos que não teriam direitos, seja por serem escravos, seja por serem metecos, seja por tratar-se de estrangeiros. Não, trata-se de cidadãos e entre estes há três categorias (FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 94).

entanto, ao contrário dos que são sábios que se calam e cuidam dos seus assuntos, esses atuam politicamente e o motivo de se ocuparem ao mesmo tempo do *logos* e da política é que eles usam tanto o *logos* quanto a política, porque compõem a autoridade política. São essas três categorias de cidadãos legais: as massas sem poder e entre os poderosos, os que se calam e não se ocupam dos negócios da cidade e os que se servem tanto da eloquência quanto da cidade. É para todos esses que Íon será de todo modo como intruso, estrangeiro e bastardo¹³⁴. Quais outras consequências o retorno de Íon provocará? Na própria casa em que vai morar (no lar dos pais de Íon), ele sobrar, por ser o filho bastardo de um pai estrangeiro. Creusa, por um lado, que é ateniense de nascença, filha de Erecteu, e, por outro, é a esposa legítima, não vai aturá-lo. Ademais, haverá ódio na morada dos soberanos, na casa do rei, do monarca e da sua mulher, nessa morada onde o entendimento é imprescindível, porque reflete a harmonia da cidade. Xuto se posicionará ao lado do seu filho ilegítimo contra a sua mulher e será a ruína da conciliação entre o casal ou então se posicionará ao lado da mulher contra o filho e, por conseguinte, opor-se-á a Íon. Dessa forma, Íon não se adequará nessa estrutura da casa do chefe, cuja concórdia é indispensável ao bem de Atenas e à paz de toda a cidade.

De outro modo, na cena pública, ele vai ser demasiado. Isso ocorre porque, como estrangeiro, interdito pelo seu nascimento ilegítimo, só poderá exercer o poder tirânico. Contudo, Xuto é persistente e propõe a Íon a possibilidade de fazer um ajuste nos seguintes termos:

É simples, não vamos dizer logo que você é meu filho, nem meu herdeiro, nem que vou lhe conceder o poder, vamos fazer a coisa devagarinho, progressivamente. E escolheremos a oportunidade, o momento de contar a Creusa, de tal modo que ela possa aceitar você sem mágoa nem problema¹³⁵.

Íon assente nesse ajuste e o seu consentimento é tal que concorda comemorar em um banquete com Xuto para agradecer ao deus a revelação (falsa revelação) que fez. Depois, partirão para Atenas e mostrarão pouco a pouco a presença de Íon no lar de Creusa e Xuto. Íon aceita, mas não sem lembrar o seguinte: o destino ainda não concedeu tudo o que Íon almeja. Ele aceita ir para Atenas, mas:

[...] se não encontro a que me gerou, a vida será impossível para mim [*abióton emîn*: ser-nos-á impossível viver; M.F.]; e, se me fosse permitido fazer um voto, gostaria que essa mulher fosse ateniense [essa mulher que me gerou e que eu busco; M.F.] para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente [*hós moi génefai mefróphen parresía*: para que herde a *parresía* do lado de minha mãe; M.F.]. Se um estrangeiro

¹³⁴ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 95.

¹³⁵ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 96.

entra numa cidade em que a raça não tem mácula, ainda que a lei faça dele um cidadão, sua língua continuará sendo serva¹³⁶.

Nesse contexto, diz Íon, não haverá a *parresía*, mas se pode questionar: por que Íon almeja tanto a *parresía*?

Como visto alhures, a *parresía* não se confunde com a atividade do poder. Isso ocorre porque o próprio poder é a soberania – monárquica ou tirânica – que Xuto possui e ele pretende transferir ao filho. A ascendência magnífica que provém de Zeus, o poder real que ele exerce em Atenas, as riquezas que acumulou, tudo isso não é suficiente para dar a Íon a *parresía*. Não é, no entanto, o exercício do poder, mas também não é a condição de cidadão. Sem dúvida, com a legislação ateniense datada de 451 a.C., mas que se supõe vigorar desde então, como não tem mãe ateniense, ele não pode ser cidadão. Entretanto, está escrito textualmente: embora a lei faça de alguém um cidadão, mesmo que ele seja legalmente cidadão, nem por isso ele terá a *parresía*. Em outros termos, a *parresía* não se pode herdar do pai que lhe transfere o poder, nem pela lei, se existisse quem outorgasse o direito de cidadão. Íon requereu essa *parresía* à mãe.

Foucault nos fez ver que a *parresía* almejada por Íon é a utilização de uma palavra que convença os que são comandados e que num jogo agonístico dê aos outros a oportunidade para comandar: é o que constitui a *parresía*. Além disso, todos os efeitos e riscos são característicos de tal luta e desse contexto. Primeiro, faz-se mister que a palavra que se pronuncia não persuada e que a multidão se volte contra o enunciador ou, ainda, que a palavra dos outros, à qual cede lugar ao lado da nossa, não prevaleça. É esse o perigo político da palavra que abre possibilidades a outras palavras e se atribui como tarefa não submeter os outros à sua vontade, mas persuadi-los, e é nisso que constitui o campo específico da *parresía*. Fazer essa *parresía* funcionar no âmbito da cidade o que é senão forçosamente manipular e tratar simultaneamente do *logos* e da *pólis*? Fazer a palavra funcionar na cidade por esse *logos* compreendido aqui com sentido de palavra verdadeira, palavra franca, palavra que convence, palavra que pode se contrapor a outras palavras e que só vencerá em razão da potência da sua verdade, da eficiência, da sua persuasão, pôr em funcionamento essa palavra sensata, agonística, essa palavra de confrontação no campo da *pólis*, é nisso que consiste a *parresía*. Essa *parresía*, mais uma vez, nem é o exercício efetivo de um poder tirânico nem constitui, ao menos, o simples estatuto de cidadão.

Nesse teatro, a *parresía* não é refletida como direito fundamental do cidadão, tampouco como competência técnica própria dos dirigentes políticos. Ela é esse exercício livre da palavra, atuante numa rivalidade entre pares, que deverá eleger o melhor para governar. Ela se sustenta

¹³⁶ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 96.

nessa dimensão (provisoriamente designada por Foucault com o termo *dynasteía*, por oposição a *politeía*) da política como “experiência”, em oposição à regra de organização das multiplicidades: aí reside o que atuação política requer em matéria de construção pelo sujeito de uma relação consigo.

Para Michel Foucault, o problema desse tema da *parresía* em Íon não constitui uma dedução ao enfatizar o caráter elementar da tragédia como drama, do dizer-a-verdade como um modo de exposição instauradora. Por certo, essa peça responde imediatamente a um problema político preciso: ao mesmo tempo o drama grego sobre a história política do dizer-a-verdade, sobre a instauração, lendária e verdadeira, e de dizer a verdade no campo da política.

Trata-se, portanto, de ler a tragédia euripídiana como esse cenário de fundação única do dizer-a-verdade da democracia ateniense, pelo qual um cidadão empenha sua palavra livre para intervir nas questões da cidade, na medida em que esse dizer-a-verdade é irreduzível ao direito isonômico de tomar a palavra (*isegoria*). É sobre essa relação entre palavra verdadeira, democracia e modo de vida que Foucault se debruça em grande medida no curso de 1983-1984 e possui como um dos exemplos capitais o Íon, de Eurípedes.

A Coragem da Verdade foi o último curso pronunciado por Foucault no *Collège de France*. Nesse contexto, o pensador, abatido pelo agravamento da sua doença, inicia as suas aulas em 1.º de fevereiro e as finaliza em 28 de março de 1984. Foucault dedica uma parte das primeiras aulas às questões de método, empenhando-se em delimitar a sua perspectiva. Nesse curso, o filósofo recupera o problema da verdade presente em *A Arqueologia do Saber*¹³⁷, e por essa questão o pensador constituirá a sua análise. Nesse cenário, Foucault traz para o centro da discussão o problema das formações discursivas e dos saberes constituídos. Essas análises apartam-se do clássico problema da sistematicidade e demonstrabilidade das ciências. No entanto, o pensador não deixa de elaborar para os discursos uma chave de leitura e ordenação. Michel Foucault, situando o seu campo de análise nesse ponto, distancia-se dos cânones da epistemologia e da história das ciências¹³⁸.

Em 1984, o pensador elabora um conceito de verdade próprio a partir das análises da antiguidade, conceito amplamente desprivilegiado pelos discursos e saberes dos especialistas em antiguidade clássica. Por essa razão, Foucault expõe o seu trabalho como um estudo dos modos de veridicção (diferente de uma epistemologia da verdade). Uma análise das formas de governamentalidade (destoante de uma teorização sobre o poder) e um estudo sobre as técnicas de subjetivação (distinto de uma teoria do sujeito) são os horizontes que ele situa como campo

¹³⁷ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, 2008.

de investigação na ligação entre estes três âmbitos para pensar, por exemplo, a confissão e o cuidado de si.

Foi nesse contexto abrangente que Foucault fez análise do conceito de *parresía*, iniciado em 1981-1982, ampliado em 1982-1983 e finalizado em *A Coragem da Verdade* em virtude da morte do pensador. As análises foucaultianas foram demarcadas em *O governo de si e dos outros*¹³⁹, denominado pelo filósofo de “ontologia dos discursos verdadeiros”¹⁴⁰. Compreende-se, assim, um tipo de análise que não estabelece normas internas que validam os discursos, contudo os modos de ser para o sujeito que deles faz uso.

Foucault localiza um modo próprio de veridicção que constitui na cultura antiga uma tipologia diferente de sujeito, por exemplo, da tradição aristotélica, uma vez que não estão em questão a hierarquização dos discursos e a sua estruturação lógica. No entanto, o autor considera a relação consigo e com outro pela asserção de verdade. Logo, a *parresía* se destina à modificação do *éthos* do interlocutor e envolve um risco para quem se utiliza destoando do dizer-a-verdade do ensino, da profecia e da sabedoria¹⁴¹.

Grande parte do curso de 1983-1984 foi dedicado à análise da noção de *parresía* no seu campo ético e político. É necessário, então, identificar os critérios basilares da democracia ateniense: *A Coragem da Verdade* é considerada, então, como o que torna efetivo e autêntico o jogo democrático, embora o próprio texto foucaultiano mostre os riscos e as dificuldades da *parresía* na cidade democrática¹⁴².

Nas aulas iniciais de *A Coragem da Verdade*, Foucault pretende fazer a recapitulação das aulas do ano anterior, mas nos faz entender que a sua exposição é muito mais que uma recapitulação, configurando-se como um aprofundamento das suas investigações. Foucault se propõe a analisar o espaço de convergência da filosofia política grega, denominado pelo pensador de diferenciação ética.

Foucault questiona a noção canônica de helenistas de que a política para os antigos é aplicada pela procura do melhor governo. Nisso se observa, em muitos casos, o resultado de um moralismo incauto e que se opõe ao pessimismo trágico. O pensador nos faz perceber que a procura dos antigos pela melhor constituição não condiz com a noção de uma busca moral, contudo localiza a diferença ética no interior do governo dos homens. Nas análises do filósofo, não se trata de determinar um modo de melhor partilha dos poderes. No entanto, ele enfatiza

¹³⁹ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 304.

¹⁴² FOUCAULT, C. V., 2011. p. 67.

que a superioridade política se refere ao modo como os agentes políticos se constituem como sujeitos éticos.

Com esse fundamento, Michel Foucault, na sua diagnose dos antigos, compreende que a democracia, em primeiro momento, não pode ser o espaço da *parresía*, uma vez que essa crítica percorre ao longo do século IV a.C. Para apreender esse argumento, Foucault recorre ao texto de Xenofonte intitulado *Constituição dos atenienses*¹⁴³, “apologético” e de origem aristocrata, que se expressa como uma exaltação à democracia, mas, na verdade, não passa de uma crítica ácida sob o argumento de “suscitar” todas as virtudes da democracia ateniense.

Xenofonte, no seu elogio paradoxal à democracia ateniense, dedica o seu texto ao problema da *parresía*, localizada no capítulo I. Nessa passagem, o autor de *A Constituição dos atenienses*, mostra o exemplo em que algumas cidades os mais capazes são os que impõem as leis.

A questão será identificar essa diferença, uma vez que quase sempre se trata de alegar que uma boa política resulta de agentes virtuosos. As análises de Foucault mostram que essa distinção ética não designa a qualidade moral de um agente político, nem ao menos o modo de vida único de um dirigente que o diferencie dos demais. Ele considera a verdade na relação consigo como diferença e como distância para opiniões e certezas comuns. Nisso consiste a vulnerabilidade visceral da democracia, uma vez que, na hipótese de pensar um indivíduo ou um grupo capaz de realizar a atividade sobre si, é pouco possível que todo o povo faça esse trabalho.

Portanto, o elemento ético que permite a constituição da melhor cidade não supera, no sujeito, a diferença da verdade. Essa reconsideração do pensamento político grego é possibilitada ao mesmo tempo que Foucault instaura o seu procedimento nessa trilha. Ele reconhece que a filosofia antiga inscreve o problema do governo dos homens sob a dependência de uma elaboração ética do sujeito que constitui em si e em face dos outros a diferença ética pelo discurso da verdade. Todavia, não se podem vislumbrar essas questões ignorando três esferas do quadro metodológico foucaultiano presentes nas suas análises da antiguidade, mas que consistem em um procedimento presente em quase toda a sua obra: a constituição dos saberes, a governamentalidade e a formação do sujeito, pelas quais Foucault delimitou o seu pensamento. Por essa razão, as suas análises do mundo antigo estão presentes aqui não como contextos estanques e desconexos, mas, ao contrário, o pensador reitera que elas são elaboradas sempre do ponto de vista de unidade do seu pensamento, uma vez que as suas pesquisas da

¹⁴³ Xenofonte, *Constituição dos atenienses* apud FOUCAULT, C.V., 2011, p. 38.

parresía cínica se pautam pela seguinte base metodológica: nunca estudar os discursos de verdade sem descrever a sua presença no governo de si e dos outros; nunca analisar as estruturas de poder sem apontar em que saberes elas se sustentam; nunca localizar as formas de subjetividade sem entender o seu alcance político e a sua ligação com a verdade. Enfim, não se pode primar por uma das dimensões do pensamento citadas e esquecer outras, por exemplo, como nunca reduzir as exigências do saber, as formações éticas, aos modos de dominação; não resumir os modos de veridicção e de governo às estruturas subjetivas. Elaborar relações metodológicas é condição sem a qual não é possível pensar a filosofia desde os gregos, segundo o projeto foucaultiano.

Por esses fatores é que não se pode reconhecer na filosofia foucaultiana, isoladamente, uma filosofia do conhecimento, política ou moral, porque seria antifilosófico e seria como esquecer da filosofia na sua elaboração primeira, pensando que, isoladamente, a epistemologia, a política e a moral são capazes de instaurar campos autônomos em si mesmos e esgotar cada uma dessas dimensões do pensamento.

Sobre o destino de Sócrates, é notável o modo como Foucault mostra a relação com a morte, mais precisamente ainda com o medo de morrer¹⁴⁴. Amplia-se, assim, a discussão de dizer a verdade que se exerce na tribuna política (Péricles ou Sólon diante dos atenienses) para dizer a verdade que se faz na praça pública. A crítica que se poderia dirigir a Sócrates se deve ao fato de não ter feito política. Contudo, diz Foucault, o próprio Sócrates respondeu tal questão ao observar que, se tivesse feito política, teria morrido há muito tempo. Entretanto, Foucault mostra que essa constatação não significa, de modo algum, medo da morte, porém um modo de preservar a vida por mais tempo, a fim de pôr em curso a missão recebida pelos deuses, qual seja, o cuidado dos outros: a constante dedicação de examinar como cada um cuida de si. Nesse ponto, constatamos se consumir no personagem Sócrates a relação do tema da *parresía* com o cuidado de si.

Nessa relação do cuidado de si com a *parresía*, observamos a redefinição do pensamento e da prática filosófica, porque dizer a verdade possibilita alterar o modo de ser do seu interlocutor para que ele assimile o cuidado de si. É para garantir essa tarefa que Sócrates se recusa a fazer política não por medo da morte, mas pelo receio de que a sua tarefa não seja cumprida em virtude da maior possibilidade de morrer. De igual forma, isso ocorre em uma doença grave, que nos amedronta não porque nos impõe o medo do nada, mas porque nos

¹⁴⁴FOUCAULT, M. C.V., 2011, p. 34-35.

interrompe de ir até o fim de uma investigação ou de um labor. A prova disso é identificada em Sócrates, que prioriza a morte em detrimento da recusa do seu compromisso.

Foucault analisa o problema do medo da morte em *Apologia de Sócrates* e *Fédon*, mostrando a relação entre a filosofia e a doença. Em *Fédon*, Michel Foucault nos faz compreender as últimas palavras de Sócrates: “Criton, devemos um galo a Esculápio; cuide disso”¹⁴⁵. Essas derradeiras palavras de Sócrates foram recepcionadas em toda a tradição como uma perspectiva niilista¹⁴⁶. Tem-se a percepção de que Sócrates agradece ao deus da medicina, porque pela morte se livrou da doença de viver. Contudo, Michel Foucault diz que a gratidão de Sócrates, nos seus últimos suspiros, a Esculápio refere-se a outra cura, em outros termos, estando curado da doença dos falsos discursos, do contágio das opiniões e dos preconceitos.

Portanto, deve-se compreender as últimas palavras de Sócrates (cuide disso, não descuide do meu pedido) como o cuidado fortemente pensado por Foucault. Esse cuidado de si que ele situou no centro da ética antiga constitui-se, de fato, como as últimas palavras nos lábios de Sócrates.

Contudo, falta evidenciar esse cuidado de si, sendo esse o desafio do curso de 1984, que havia sido compreendido em 1982 como a constituição do sujeito. Tal indivíduo, nessa perspectiva, não se reduz ao modelo cristão, mas ao cuidado de dizer a verdade, o que exige a coragem e, sobretudo, o cuidado de si e dos outros, que requer a adoção de uma verdadeira vida.

¹⁴⁵ PLATÃO. *Fedão*. In: *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002. p. 118a.

¹⁴⁶ Foucault evidencia aqui a expressão niilismo traduzindo o modo como toda uma tradição de pensadores (Robin, Burnet, Nietzsche) compreendeu essa passagem do *Fédon* como negação da existência. No entanto, Foucault faz outra leitura da expressão socrática alicerçada na tese de Dumézil (Dumézil, *apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 84-86.) Foucault nos fez ver que os termos finais de Sócrates, “devemos um galo a Esculápio”, são parte dos ritos tradicionais da Grécia antiga, uma vez que Esculápio é o deus e cura os humanos. Portanto, fazer o sacrifício de um galo ao deus é uma tradição pela qual se agradece a divindade pela cura de alguém. Contudo, Foucault vê o modo como esse ritual é percebido pela tradição filosófica como se as últimas palavras de Sócrates demandassem uma negação da existência. Entretanto, Foucault compreende o imperativo socrático a partir de Dumézil que diz que não se pode entender as palavras de Sócrates como se a vida fosse uma doença. Ao contrário, na leitura do diálogo com Criton, Foucault reconhece a solução de Dumézil para o mal-entendido sobre as últimas palavras de Sócrates, porque nessa obra Criton propõe a Sócrates que fuja (havia um plano elaborado pelos amigos de Sócrates), argumentando que, se não o fizesse, seria uma traição para si e para os outros (a não aceitação da ajuda resultaria no abandono dos filhos, dos amigos) e um escândalo para a opinião pública. É sobre esse ponto da opinião comum que Sócrates se livrará pela morte, e não com a negação da vida como doença (GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, H.S., p. 308).

2.2 Dizer a verdade sobre si

A noção de *parresía* é o tema central do último curso de Michel Foucault, no *Collège de France*, intitulado *A Coragem da Verdade* (1983-1984). O nosso intuito é estabelecer a relação entre a conduta do cuidado de si e o conceito de *parresía*. Essa noção de *parresía* foi problematizada, também, em *A Hermenêutica do Sujeito* em algumas aulas, como as de 27 de janeiro, na qual Foucault localiza, no contexto do cuidado de si epicurista, na relação entre dirigido e diretor, a necessidade de *parresía* (*parrhesía*). Contudo, Foucault afirma que o cinismo antigo é o ápice da “parresía”, do “franco falar”. Se o tema da “parresía” não introduz uma novidade, uma vez que já foi abordado em cursos anteriores, nesse último curso ele aparece com um sentido característico, qual seja, o de se situar no centro das relações entre sujeito e verdade.

Foucault recupera, especialmente, as análises do curso de 1981-1982 e 1983-1984, sobre as práticas de si, cujo eixo das suas investigações é a noção de *parresía*, que fora reconhecida na filosofia socrático-platônica e, posteriormente, no pensamento helenístico dos primeiros pensadores romanos dos séculos iniciais da era cristã. A *parresía*, de modo amplo, significa dizer tudo, de modo verdadeiro, falar francamente¹⁴⁷ e corresponde a um regime em que o sujeito expressa a verdade sobre si.

A análise da noção *parresía* iniciou-se em *A Hermenêutica do Sujeito*¹⁴⁸ de 1982 e foi estendida a 1983-1984, a qual Michel Foucault denomina de ontologia dos discursos verdadeiros.

Investigando as relações entre subjetividade e verdade no mundo antigo, Foucault faz a distinção entre estrutura epistemológica e as condições de dizer a verdade. As estruturas epistemológicas são as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Contudo, as condições aletúrgicas¹⁴⁹ referem-se às modificações ontológicas das quais o sujeito precisa na relação consigo e com os outros.

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. C.V., 2011, p. 4.

¹⁴⁸ Na aula de 10 de março de 1982, Foucault faz a introdução do conceito de *parresía*, opondo-se frontalmente ao conceito de lisonja e de retórica. Foucault nos faz perceber que o lisonjeador se utiliza da linguagem para obter da alteridade o que quer, mas, servindo-se assim de alguém, ele a reforça. Isso ocorre de tal modo que o lisonjeador é aquele que logra êxito de outrem, fazendo-lhe crer que ele é o mais belo, o mais rico e o mais poderoso. Para tanto, o lisonjeador faz uso de um jogo retórico para desviar o poder de outrem para si com um discurso mentiroso, no qual o outro se verá com mais qualidade, força e poder do que de fato possui. O lisonjeador é aquele que, conseqüentemente, impede que se conheça a si mesmo. O lisonjeador é aquele que impede outrem de se ocupar consigo mesmo como convém, sendo por natureza frontalmente o adversário do *cuidado de si* e da *parresía* (FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 454).

¹⁴⁹ Foucault caracteriza a aletúrgia como a produção da verdade ou o ato pelo qual a verdade se manifesta, contudo existem condições de possibilidade de manifestação da verdade que pressupõem* uma ética. FOUCAULT. C.V., 2011, p. 4.

Foucault argumenta que nas suas análises anteriores, entre arqueologia do saber e a genealogia do poder, descrevera sujeitos objetificados pelas práticas de saber e poder no interior das instituições e as suas regras normativas. No entanto, em *A Coragem da Verdade*, ele enuncia o seu projeto como história da subjetividade, compreendida como o modo em que o sujeito vivencia o jogo de verdade, pelo qual ele se relaciona consigo mesmo, pelas práticas em que o próprio sujeito constitui a sua conduta e produz o que se pode pensar como possibilidades de vida livre.

Em *A Coragem da Verdade*, Foucault se volta, sobretudo, para a análise do domínio categorizado como estudo das formas aletúrgicas, em oposição às estruturas epistemológicas. Em outros termos, o filósofo não realiza ali as análises das práticas que constituíram os saberes sobre a verdade do sujeito louco, delinquente e os discursos que construíram subjetividades como objeto de poderes possíveis, como fizera nos estudos anteriores. Todavia, foi nesse campo de problemas que o filósofo se situou, sempre no âmbito da análise histórica das relações entre sujeito e verdade.

As análises acerca do dizer verdadeiro na cultura de si são caracterizadas, pelo filósofo, como uma espécie de pré-história das práticas que se organizam e se desenvolvem posteriormente em torno de alguns pares: o penitente e seu confessor; o dirigido e o diretor; o doente e o psiquiatra. No entanto, essas práticas, nos seus últimos escritos, são localizadas por Foucault no interior do âmbito político. Logo, por mais significativo que seja o campo da direção de consciência, da condução espiritual para a literatura na idade clássica, a sua constituição emerge na antiguidade. A prática do dizer verdadeiro sobre si mesmo é então designada pela noção de *parresía* ou franco-falar.

Para Foucault, a noção de *parresía* liga-se a três âmbitos de sua pesquisa: análise dos modos de veridicção¹⁵⁰; estudo das técnicas de governamentalidade¹⁵¹; e investigação das práticas de si.

¹⁵⁰ Foucault problematiza os regimes de verdade. Nesse contexto, o pensador mostra, na sua arqueogenealogia, as características da verdade presentes no domínio do discurso científico e nas instituições que o formulam. Os regimes de verdade são múltiplos, igualmente produzidos tanto pelo saber econômico quanto pelo poder político. Enfim, a questão para o filósofo consiste em se interrogar sobre o funcionamento dos jogos de verdade no interior dos discursos. Não se trata da busca pela verdade dada, mas de se questionar as regras segundo as quais aquilo que um sujeito diz sobre dado objeto se encontra no interior do jogo entre o verdadeiro e o falso (REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 86).

¹⁵¹ Para Foucault, a governamentalidade se forma pelos modos de condução de condutas da população, na medida em que, a partir do fim do século XVII e início do século XVIII, muitas funções pastorais foram reaclamadas para o exercício do governo e que este se encarregou da conduta dos homens, a querer conduzi-los (FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 260).

Nas suas análises, Foucault questiona o modo como o sujeito se observa na conduta de dizer a verdade sobre si e qual seria a condição dessa ação de falar francamente: “[...] sob que forma se apresenta a seus próprios olhos e aos olhos dos outros quem diz a verdade”¹⁵².

Em outros termos, dizer a verdade sobre si implica a relação consigo e com o outro, numa ação mediada pela verdade, que não opera unicamente no nível discursivo, mas no campo da conduta daquele que enuncia e vivencia a verdade.

Foucault já identificara, na prática da confissão e do exame de consciência, os modos pelos quais o sujeito fala a verdade sobre si, os quais se encontram, por exemplo, no campo das práticas penais e no campo da sexualidade.

Nos últimos cursos ministrados no *College de France*, Foucault se volta para práticas do dizer verdadeiro na cultura antiga e mostra que o falar a verdade sobre si se relaciona com o conceito socrático do *conhece-te a ti mesmo (gnôthi seautón)*. No entanto, essa prática de dizer a verdade sobre si está relacionada a um contexto mais amplo que é o *cuidado de si*, que, como supramencionado, o conhecimento de si ora é uma implicação, ora é implicado.

Para Foucault, o termo greco-romano antigo de *o cuidado de si* propiciou o florescimento da cultura de si, pelas práticas de autoformação do sujeito e o possibilitaram perceber que “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”¹⁵³. Assim, o pensador reconstitui a história da verdade do “sujeito” e distingue a *parresía* de outros modos pelos quais o sujeito diz a verdade sobre si:

Não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no início do século XIII, da confissão, esperar com a igreja romana, a organização e o estabelecimento de um poder pastoral, para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie e apele à presença de um outro¹⁵⁴.

Ademais, Foucault compreende que o dizer-a-verdade sobre si emerge historicamente anterior à presença da igreja católica e antes mesmo das práticas de confissão e do poder pastoral cristão, tendo como solo a relação consigo e com o outro. Portanto, dizer a verdade sobre si corresponde a um regime de verdade que se faz pela presença da alteridade, sendo uma prática a dois¹⁵⁵.

¹⁵² FOUCAULT, C.V., 2011, p. 4.

¹⁵³ FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade**: O Governo de Si e dos Outros II. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2017. p. 6.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

A relação com o outro constitui, assim, a condição *sine qua non* para que se possa dizer a verdade sobre si. Para Foucault, esse outro configura-se como um personagem problemático, na medida em que não é fácil reconhecê-lo para que se possa dizer a verdade sobre si.

Foucault diz que esse outro como condição da *parresía* é facilmente reconhecido, na modernidade, na pessoa do médico, do psiquiatra, do psicólogo ou do psicanalista. Entretanto, no mundo antigo, o reconhecimento do outro era uma tarefa laboriosa. No contexto antigo, o estatuto do outro é variável, uma vez que o outro dessa prática não é facilmente localizável.

No entanto, independentemente das incertezas que pairam sobre o estatuto do outro, imprescindível para a constituição do dizer verdadeiro, essa alteridade se caracteriza por uma qualificação. Essa maestria do outro, do dizer-a-verdade sobre si, não se configura como na cultura cristã, como diretor de consciência, uma qualificação institucional referente ao exercício de poderes espirituais, nem equivale à competência institucional, que justifica o saber psicológico e psiquiátrico.

Foucault reconhece a *parresía* no seu sentido grego como a “prática de dizer tudo”¹⁵⁶. Falar franco sem nada esconder consiste na exposição do pensamento sem dissimulação¹⁵⁷. No entanto, é preciso elucidar que a palavra *parresía* foi usada com duplo sentido no contexto antigo: significado pejorativo e sentido assertivo.

No sentido pejorativo, o termo significou dizer tudo na acepção que se diz qualquer coisa que possa servir à paixão e ao interesse que anima quem fala. Nesse contexto, a prática da *parresía* foi exposta como tagarelice, porque o tagarela é aquele que não sabe se conter, ou, em outros termos, como aquele que não pode constituir seu discurso como um princípio de verdade e, por isso, fala demasiadamente e sem virtude.

De acordo com as análises de Foucault, um exemplo de péssima *parresía* consiste em dar a palavra a todos. Foucault usa o exemplo de Isócrates no discurso *Busiris*¹⁵⁸, que sugere não dizer tudo acerca dos deuses, contrariando os poetas que prestam a eles qualquer homenagem, quaisquer qualidades ou defeitos. De modo semelhante, Foucault cita o livro VIII da *República*, na descrição que Platão fez da nociva cidade democrática: a má *pólis* é aquela dispersa entre interesses diversos. Nessa maléfica cidade, a *parresía* é exercida com o sentido de que todos podem dizer qualquer coisa¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Para Foucault, em “O governo de si e dos outros”, um dos significados legítimos do termo grego *parresía* é dizer tudo, porém é traduzido mais fielmente por fala franca, liberdade da palavra. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 42.

¹⁵⁷ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 10.

¹⁵⁸ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 11.

¹⁵⁹ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 11.

Todavia, no seu contexto assertivo, a palavra *parresía* é empregada com outro sentido, usado para dizer a verdade, sem dissimulação, nem ornamento retórico que possa codificar ou mascarar a verdade. Dizer tudo consiste, no sentido assertivo, falar a verdade, sem nada esconder. Por conseguinte, Foucault evidencia que o ato de expressar explicitamente tudo sem omissão é a condição da verdade, o parresiasta se compromete com a verdade que enuncia, de tal modo que não se pode caracterizar qualquer fala como *parresía*, uma vez que, para que a palavra seja considerada franca, a verdade deve se constituir como expressão do pensamento. Foucault reconhece, de fato, duas condições complementares para a prática do franco falar: primeiro, para que se realize a *parresía*, é imprescindível que, na manifestação da verdade, ocorra a relação de vínculo entre a verdade enunciada e o pensamento de quem a diz. Segundo, a *parresía* demanda coragem, sendo a ação de quem fala a verdade um ato que envolve risco e perigo.

Para exemplificar o risco inerente ao franco falar, o filósofo usa como exemplo a prática de condução de consciência, uma vez que só poderá haver condução de outrem se existir amizade. A fala franca, nessa acepção do termo, refere-se à probabilidade de ruptura entre o parresiasta e o ouvinte, porque, sobretudo, é a relação de amizade que possibilita o próprio discurso de verdade. No entanto, falar franco pode, em outros contextos, não somente comprometer as relações pessoais, mas também pôr em xeque a vida do próprio parresiasta, uma vez que, caso o interlocutor tenha algum tipo de poder sobre aquele que fala, a verdade pode não ser tolerada por aquele que a escuta.

Foucault nos fez ver o exemplo clássico da *parresía* na cena de Dionísio e Platão narrada por Plutarco¹⁶⁰. Foucault ressalta que Dion era irmão de uma das esposas oficiais de Dionísio, tirano de Siracusa. Uma das esposas era Aristomaca e Dion era o irmão mais novo de Aristomaca, exercendo importância capital na vida de Siracusa e do velho Dionísio. Dion foi discípulo de Platão e o recebeu em sua passagem por Siracusa. É por Dion que ocorre o contato de Platão com a vida política de Siracusa e com a tirania de Dionísio.

No seu texto dedicado a Dion, Plutarco lembra que Dion era dotado de muitas qualidades – inteligente e corajoso. No entanto, como jovem pertencente à corte de Dionísio, estava acostumado à servidão e aos prazeres. Por esse motivo, deixou-se afetar por preconceitos, principalmente com relação a temas estoicos, mas, inesperadamente, a um “gênio benevolente”¹⁶¹, que conspirou para Platão desembarcar no litoral da Sicília. É nesse contexto que Dion conhece Platão, assimilando as suas lições, o que ensejou para que tivesse contato

¹⁶⁰ PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 42.

¹⁶¹ PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 48.

com os conceitos platônicos. A conversa entre Platão e Dionísio de fato ocorreu e Platão comentou que os tiranos eram no mínimo corajosos, mas se afastou do tema e explanou sobre a justiça, alegando que a vida dos justos era mais feliz que a vida dos injustos. O tirano não gostou das críticas e acolheu como ofensa pessoal as palavras de Platão. Assim, Dionísio pergunta ao ateniense: “O que você veio fazer na Sicília?”, e Platão respondeu: “Procurar um homem de bem”. Em seguida, o tirano responde: “Pelos deuses, é evidente que você ainda não o encontrou!”¹⁶².

Dion providenciou para que Pólis (o navegador) levasse Platão de volta a Grécia. Contudo, Dionísio pediu em segredo a Pólis que matasse o ateniense durante a travessia ou que ao menos o vendesse. Nas palavras de Plutarco, Dionísio falava: “Isso não fará mal a ele [...] como justo, ele será igualmente feliz, mesmo sendo escravo”¹⁶³. Pólis, mencionou Plutarco, vendeu Platão em Egina. Nesse cenário, havia uma guerra entre Egina e Atenas, um decreto ageniense determinava que todo ateniense capturado no seu solo seria vendido.

Essas circunstâncias não diminuíram o apreço e a segurança que Dionísio nutria por Dion. Uma prova disso é o fato de que as palavras de Dion eram as únicas acolhidas por Dionísio. Um exemplo disso é quando Foucault reconhece, na discussão de Dionísio e Dion por causa de Gelon (Gelon foi um siracusano que governou antes de Dionísio), certa vez, que Dionísio zombava do governo de Gelon, denominando-o “riso da Sicília” (um jogo de palavras), uma vez que Gelon em grego significa riso. Dionísio fazia brincadeiras tolas com o nome de Gelon e dizia que ele era causa de zombaria da Sicília. Os cortesãos fingiam admirar tal jogo de palavras, mas Dion foi o único a manifestar reprovação. Plutarco cita as palavras de Dion a Dionísio nos seguintes termos: “Apesar de tudo [...] você é tirano graças a Gelon, que inspirou uma confiança que você tirou proveito, mas depois de ver você em ação ninguém terá mais confiança em ninguém”¹⁶⁴. Foucault reconhece, nesse contexto, a expressão máxima do que é a *parresía*, que concerne a um homem que olha um tirano, e diz francamente a verdade.

Foucault vê uma dupla ocorrência da *parresía* nos exemplos de Platão e Dion. Em Platão, isso ocorre na sua exposição sobre a virtude, a coragem e a relação entre justiça, felicidade, fala e verdade. Ele diz, na sua explanação e na sua resposta a Dionísio, quando ele, irritado com as lições do ateniense, questiona-o sobre o que ele fora fazer na Sicília. Foucault reitera que a palavra *parresía* não é usada por Platão, embora o contexto remeta a uma espécie de cena matricial da *parresía*. Outro contexto desse cenário ou prolongamento dele dá-se com

¹⁶² PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 48.

¹⁶³ PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 49.

¹⁶⁴ PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 49.

Dion, discípulo de Platão, após a partida do mestre e da sua punição, na qual ele fala francamente a Dionísio, uma vez que Dion não se situa na condição de professor, e sim na de cortesão, de cunhado do tirano. Dion fala honestamente, opina e censura Dionísio quando ele diz inverdades ou quando Dion enuncia a Dionísio: “Gelon inspirava confiança à cidade e, naquele momento, a cidade era feliz; mas você já não inspira confiança à cidade e, por conseguinte, a cidade é infeliz”¹⁶⁵. O que Foucault discute dessa passagem é que Dion oferece uma prova de toque da *parresía*, diferente dos cortesãos de Dionísio, que o lisonjeavam. Para Foucault, a *parresía* é certo modo de dizer a verdade, e não um mero conteúdo de verdade.

Foucault questiona se esses diferentes meios de dizer a verdade podem sugerir modos de demonstração, como estratégia de persuasão ou de ensino.

Para Foucault, a *parresía* não é uma estratégia de demonstração, não é um modo de mostrar, por exemplo, quando Platão fala o que é a virtude, a justiça e a coragem; em seus textos, ele mostra o que é a *parresía*, mas não dá prova de *parresía*. Platão concede a prova de toque na sua réplica a Dionísio.

Michel Foucault questiona se a *parresía* pertence à arte retórica. Vimos que a *parresía* não utiliza nenhum tipo de ornamento no seu discurso. É nesse contexto que as coisas complicam, porque, paradoxalmente, a *parresía*, como modo de falar, pode utilizar componentes retóricos. A *parresía* não pode se situar no núcleo do campo retórico, uma vez que a *parresía* se limita a como dizer a verdade. Por sua vez, a retórica é uma arte de utilizar os componentes do discurso para persuadir, porém a palavra enunciada não se condiciona à verdade, pois esta não é o fim da retórica.

Um exemplo nesse sentido é que, quando Platão dá lições a Dionísio, é para persuadi-lo; quando Dion dá conselhos a Dionísio, é para que este assimile o que diz. Nesse cenário, a *parresía* se assemelha à retórica, porque a sua finalidade é persuadir. No entanto, a *parresía* não deve ser igualada ou confundida com a arte da retórica.

Foucault também diz que a *parresía* não se confunde com a pedagogia, porque a verdade da *parresía* não tem o intuito de ensinar. Na lição de Platão a Dionísio, não se trata de ensinar ao ditador, embora a exposição do ateniense situe-se na posição de mestre, mas há toda uma hostilidade no que ele diz ao tirano, postura adversa do que se espera da prática pedagógica.

Isso move Plutarco a reconhecer, como mencionamos, que Dion exerce a *parresía* como o ato de falar francamente. O que diferencia Dion dos cortesãos próximos a Dionísio é o fato de rirem das piadas bobas de Dionísio, fingindo tratar-se de uma engenhosidade, porque, na

¹⁶⁵ PLUTARCO *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, 2010, p. 51.

verdade, não passam de bajuladores. Quando Platão fala nos seus diálogos¹⁶⁶ que a vida dos justos é feliz e a dos injustos, infeliz, não exerce, nesse contexto, *parresía*. No entanto, quando Dion fala a Dionísio: Gelon inspirava confiança à cidade, naquela circunstância a cidade era feliz, mas você (Dionísio) não transmite segurança para a cidade, por isso a cidade é infeliz, ele dá prova da *parresía*.

De acordo com Foucault, a *parresía* é um certo modo de falar a verdade, mas o que é dizer a verdade? A *parresía* não pertence à erística, porque não há na *parresía* enfrentamento entre dois personagens que lutam em termos meramente discursivos. Em determinado aspecto, a *parresía* se aproxima da erística, mas a fala franca não se restringe à arte do discurso que visa triunfar sobre o outro. Nos exemplos de Plutarco em que Platão e Dion se posicionam contra Dionísio, parece não se tratar de uma discussão em que se tenta tão somente triunfar sobre o opositor. Todavia, um dos interlocutores se preocupa em dizer a verdade em face de outro que não responde verbalmente, mas “fala” por outras vias que não o discurso. Dionísio não foi convencido nem ensinado, tampouco vencido por Platão em uma disputa argumentativa. Dionísio vence Platão, mas seu triunfo não é argumentativo, e sim a vitória pela violência.

Portanto, para Foucault, uma característica mais notável da *parresía* é que ela se organiza pelo que o filósofo nomeia de *jogo parresiástico*¹⁶⁷, uma vez que o sujeito que fala se envolve no risco de ter a sua verdade questionada pelo interlocutor e, simultaneamente, assume o risco na relação com o outro. No contexto desse jogo, o parresiasta vê a sua própria existência ameaçada. Contudo, aqueles que participam do jogo parresiástico devem aceitar suas regras, seja o povo ou o príncipe. Em suma, os interlocutores devem participar do jogo da verdade e reconhecer que aquele que assume o risco de dizer a verdade precisa ser escutado. Desse modo, a constituição dos alicerces do jogo parresiástico ocorre por esse pacto, considerando-se que o

¹⁶⁶ Platão delimita as virtudes fundamentais para cidade, as quais foram apresentadas no Livro IV, da *República*, como: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Esses valores são parâmetros para os outros e devem estar instituídos tanto na cidade quanto na constituição da alma do cidadão que habita a pólis (cidade). Ao demarcar as virtudes, no segundo momento o filósofo vislumbrou a cidade constituída em três classes: a dos comerciantes e agricultores, a dos guardiões e a dos governantes. Essa organização de classes e de virtudes visa instituir o bem comum, o cumprimento das leis e o bom ordenamento. O ordenamento que deve predominar entre as classes é aquela que mantém o coletivo pautado pelos valores que favoreçam o esforço e a sustentação das relações políticas. Dessarte, com esses dois deslocamentos, têm-se os elementos para a instauração da cidade justa, uma vez que, se ela, de fato, foi bem elaborada, será benéfica para a totalidade das classes, que por esses fatores será sábia, corajosa, equilibrada e, por fim, justa. Portanto, cada classe julgará qual virtude lhe cabe exercer e executar. Sendo assim, haverá na cidade a presença das três virtudes, encontrar-se-ão o lugar e o conceituado da justiça. O que não constituir essa relação entre virtudes e classes e for sua oposição é o que se estabelece como injustiça e, por isso, não deve integrar a cidade justa. PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 427e.

¹⁶⁷ FOUCAULT, M. C.V., 2011, p. 13.

parresiasta mostra a sua coragem dizendo a verdade àquele a quem a palavra é destinada, que deverá provar a sua grandeza de alma escutando que lhe digam a verdade.

2.3 Notas sobre a filosofia cínica

No tópico anterior, vimos que a fala franca envolve assertividade e risco para aquele que enuncia a verdade. Agora, verificaremos o modo como o cinismo se constituiu como conduta muito específica cuja condição do seu exercício é a coragem da verdade, compreendida não como lógica, mas como bravura ética. Nesse cenário, apresentaremos duas formas pelas quais o cinismo é compreendido na história da filosofia: uma pela noção negativa de que o modo de vida cínico se relaciona ao escândalo e à inverdade; e a outra se dá pela noção de que a filosofia cínica é genuinamente a expressão da verdade como modo de vida.

Michel Foucault parte da distinção entre uma “ontologia da alma” e uma “estilística da existência”, a partir dos estudos de dois diálogos platônicos: o *Alcibiades* e o *Laques*. Constitui-se, assim, uma dualidade que, segundo ele, deixará marcas memoráveis na história do pensamento ocidental. Logo, o “dar conta de si”, objetivo maior da *parresía* socrática, sendo Sócrates principal protagonista nesses dois diálogos, pode ser entendido de duas maneiras, seja como a tarefa de ter de encontrar e de dizer o ser do sujeito (alma) no *Alcibiades*, seja ainda como tarefa e labor que consiste em certa estilização da existência¹⁶⁸ (no *Laques*).

Os cínicos cumpriram o papel de elevar ao ápice a relação entre dizer verdadeiro e o modo de viver. Como filosofia periférica, menor, em comparação com as outras concepções do denominado período helenístico, por não possuir uma doutrina canônica, o cinismo legou, para a história do pensamento, o estigma de conduta vexatória. Nele, a “coragem da verdade” expressa-se no modo de existência que, parecido ao dos cães, desconhece pátria, lar e muito menos a vergonha ou, ainda, os privilégios de uma vida estável.

Maltrapilho, esmolando, masturbando-se ou mesmo praticando sexo em público, o cínico não possui discípulos, não adquire lugar de *status* na *Ágora*: “O cinismo, ao longo de sua história, desde o período greco-romano até o início da era cristã, foi, no cenário filosófico, do pensamento, da sociedade greco-romana, paradoxalmente muito familiar e fortemente

¹⁶⁸ Foucault faz a aproximação entre esses diálogos (*Alcibiades e Laques*), apesar da distinção dramaturgica, possibilitando compreender o ponto de nexos nas duas elaborações diferentes na história da filosofia. Resumidamente, podemos apontar o seguinte: Alcibiades, a partir do conceito de que é preciso dar conta de si, opera graças à *parresía* socrática ao desvelamento e à instauração de si mesmo como realidade ontológica distinta do corpo. Essa realidade ontológica diferente do corpo é conceituada como alma (a *psykhé*). Em Alcibiades, Sócrates questionava o seu interlocutor nos seguintes termos: “Você acaba de admitir que tem de cuidar de si mesmo, mas o que quer dizer ‘cuidar de si mesmo’ e qual é essa coisa de que se deve cuidar?”. Nesse contexto, Sócrates, procedendo a essas questões, mostra a Alcibiades que ele deveria cuidar da *psykhé*. Essa elaboração da alma como realidade distinta do corpo de que era preciso dar conta era equivalente a um modo de conhecimento de si, cujo intuito era a contemplação da alma por si. No *Laques*, ao dar conta de si, a instauração de si não se faz na descoberta de uma *psykhé* como dimensão distinta do corpo, mas ao modo como se vive, em outros termos, ao modo de existência (FOUCAULT, C.V., 2011, p. 138-139).

estranho”¹⁶⁹.

O caminho do cinismo na história da filosofia é notório: transformado em três ou quatro anedotas, foi banalizado e localizado como sinônimo da má conduta, de uma audácia profana, que nada diz e que não se pode confiar. Nas palavras de Foucault, o “personagem cínico seria aquele que é, a um tempo, o ponto extremo e, aos olhos das pessoas, o modelo negativo da filosofia”¹⁷⁰. Logo, muitos filósofos paradoxalmente se aproximam do cinismo e, ao mesmo tempo, distanciam-se, como de uma caricatura violenta.

Foucault nos fez ver uma espécie de exteriorização da vida cínica: “a vida em estado nu, a vida intensa¹⁷¹, a vida que escandalosamente manifesta a verdade”. No entanto, consideremos essas duas experiências como formas de manifestação da vida cínica por um modo de dizer verdadeiro, insolente, de tal maneira que nela, unicamente nela, o problema do cinismo assume um contorno particularmente singular.

Segundo Foucault, o cínico emerge como uma figura anedótica, um modo de pensamento marginal na antiguidade. A ausência de primazia do cinismo antigo se deu pela ambiguidade de suas práticas que foram duramente criticadas e desprezadas pela filosofia institucional¹⁷². Essa postura anticínica, presente na filosofia, contribuiu muito para o desprestígio ao cinismo. Outro motivo para o desprestígio cínico ocorreu entre as filosofias antigas por transmitirem ao pensamento ocidental todo um corpo doutrinal forte e bem peculiar. Foucault alega que os textos cínicos foram numerosos, e o problema é a escassez de material, bem como o difícil acesso ao seu corpo teórico pouco constituído. Esses foram os obstáculos para as análises da filosofia cínica; em outros termos, ela foi pouco difundida e a sua elaboração ocorreu vigorosamente como modo de ser, e não como doutrina¹⁷³.

Foucault, na sua longa análise histórica sobre o cinismo, reconhece a escassez de material para investigar o tema, e as poucas referências que localizou foram textos alemães que fazem menção ao cinismo e a seu amplo percurso histórico, sobretudo os textos que relacionam cinismo moderno e cinismo antigo.

No contexto dessa relação entre cinismo antigo e clássico, Foucault descobre o texto *Parmenides und Jona*¹⁷⁴, do alemão Heinrich, datado de 1966, que refaz o percurso da longa

¹⁶⁹ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 203.

¹⁷⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 139.

¹⁷¹ Sêneca, *Carta 62, 3*, apud FOUCAULT, C.V., 2011, p. 171.

¹⁷² Aqui, Michel Foucault denomina de filosofia institucional a tradição de pensamento filosófico teoricamente consolidada, a exemplo das filosofias de Platão, Aristóteles, sofistas e outras doutrinas da antiguidade.

¹⁷³ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 155-156.

¹⁷⁴ HEINRICH, apud FOUCAULT, C.V., 2011, p. 156.

história do cinismo, enfatizando a distinção entre dois tipos de cinismo: cinismo antigo e cinismo moderno¹⁷⁵. O cinismo antigo se apresentou como resposta à destruição da comunidade política na antiguidade clássica e se caracterizou como um modo de constituição de si, que não encontra eco nas estruturas políticas do mundo antigo e foi associado à animalidade. De acordo com Heinrich, é a constituição de si como animal que está no centro do cinismo antigo. Entretanto, o *Zynismus* (cinismo) moderno seria semelhante ao antigo, uma constituição de si, porém essa afirmação de si não se faria pela anexação à animalidade, mas com relação à ausência de universais e de significado do mundo.

Outro texto alemão sobre cinismo referido por Foucault é o de Gehlen, intitulado *Moral und Hypermoral*, que define cinismo, no primeiro capítulo, como individualismo, uma constituição do eu.

Esses textos assinalados por Foucault apresentam o problema do cinismo como categoria filosófica. Ao que parece, esses autores opõem um cinismo de valor assertivo, que seria o cinismo antigo, a um cinismo de valor adverso, que seria o moderno. No entanto, é preciso, na concepção de Foucault, considerar as verdadeiras dimensões do cinismo como modo de existência na Europa, e não fazer sobre o cinismo um juízo meramente depreciativo e reducionista. Para Foucault, houve uma longa história do cinismo, implicando diversos modos de condutas, de formas de existência¹⁷⁶.

Nas interpretações dos autores alemães, o cinismo é sempre apresentado como constituição de si, uma exacerbação da existência animal e natural na sua particularidade, seja por oposição às estruturas políticas da antiguidade, seja perante o absurdo do mundo moderno. Nesses dois contextos, o individualismo é o centro do cinismo para essa tradição de pensadores alemães.

No entanto, para Foucault, esse tipo de análise centrada no conceito estrito do cinismo como individualismo não permite compreender umas das propriedades elementares da conduta cínica que se relacionam aos modos de existência e manifestação da verdade. O modo de existência como escândalo vivo da verdade é o que está no núcleo da filosofia cínica para Foucault. Essa é a hipótese de trabalho possível para o pensador, em outros termos, enfatizar a história do cinismo a partir da noção de *bios* vida como escândalo da verdade.

Foucault fez uso, também, do livro III de Epicteto, *Conversações*, em que Epicteto, não cínico, descreve o cinismo de modo preciso. Epicteto, filósofo estoico, diz que a função do

¹⁷⁵ Aqui Foucault se refere ao cinismo no pensamento e na cultura europeia moderna (FOUCAULT, C.V., 2011, p. 156).

¹⁷⁶ FOUCAULT, C.V, 2011, p. 157.

cínico é exercer a atividade de espia, batedor que em linguagem militar é pessoa enviada à frente do exército para espreitar o inimigo, saber o que ele faz. Essa é uma metáfora usada por Epicteto, uma vez que o cínico é compreendido como precursor que se lança na vanguarda da humanidade para apontar o caminho que, nas questões do mundo, pode favorecer o homem.

O papel do cínico é indicar onde estão os inimigos e onde estão os recursos de que se pode dispor, encontrando os meios adequados para a luta. É por isso que o cínico, na sua função de guia, não terá pátria nem mesmo lar, ele é o homem errante, é aquele que corre à frente dos homens e depois retorna para indicar o caminho a seguir.

Quando é criticado, o cínico é caracterizado como homem do cajado, aquele da mochila, de sandálias ou pés descalços, como aquele que anda sujo. O cínico é errante que não tem família, nem pátria, nem lar, e é o homem da mendicância.

Após a sua errância na dianteira da humanidade e ao observar e consumir a sua tarefa, o cínico deve voltar, retornar para anunciar o que viu, sem se deixar imobilizar pelo medo, pois para os cínicos a relação entre o dizer e a verdade reside no vínculo entre o modo de vida e verdade.

Michel Foucault reconhece a *parresía* como conduta não exclusivamente cínica, e o termo é reconhecido em outros modos de fala filosófica. Contudo, a figura do cínico abriga essa referência ao franco falar, porque a *parresía* apresenta-se em primeiro plano no simbolismo cínico. No interior do cinismo, fala e modo de vida são relações bem específicas. Isso ocorre porque, no cinismo, não é unicamente a vida que mostra algumas virtudes que testificam a seu favor, como a temperança, a coragem, a sabedoria, porém o modo de vida compõe o solo para a *parresía* se constituir por meios específicos e codificados de conduta.

De acordo com Foucault, compreende-se que o cínico deve estar livre de tudo o que possa distanciá-lo da sua atividade, por isso ele precisa se afastar do que o prende aos interesses privados, uma vez que se manter dedicado à maneira própria de vida cínica é condição para *parresía*. O modo de vida não exerce apenas a condição de possibilidade da *parresía*, mas cumpre a função de depuração, ao restringir todos os deveres inúteis, os quais são aceitos por todos e que não se justificam para o tipo de vida e de verdade nua do cinismo. Esse modo de vida impõe a diminuição de todas as convenções e opiniões supérfluas, promovendo a redução da existência para engendrar a verdade.

O modo de vida cínica possui, referente à verdade, o que se pode denominar de uma prova de toque, mostrando na sua explicitude as únicas coisas indispensáveis à vida humana e aquilo que constitui sua natureza elementar. Por outro lado, é nesse tipo de vida que desenha a sua própria autonomia e é na sua conduta que o cínico mostra o que deve ser a vida. Na

conversação 22 do livro III, o cínico alega: “não tenho mulher nem filhos nem palácio de governador, mas somente a terra e o céu e um velho manto. Acaso me faz falta? Acaso não vivo sem tristeza e sem temor, não sou livre?”¹⁷⁷.

Como se observa na citação, o cínico faz dos gestos, do corpo, o modo de vestir, em suas renúncias pessoais, sua vida e verdade. O cínico faz do *bios* a sua aleturgia, uma manifestação da verdade. Ele é uma testemunha viva da verdade.

Testemunha da verdade (*martýron tês aletheías*), foi nisso que o cinismo se configurou na antiguidade. O mártir da verdade é compreendido como aquele que na sua conduta testifica a verdade, uma vez que o corpo próprio da verdade se manifesta na vida do cínico. Essa seria a vida como presença da verdade, como ascese e despojamento do eu, de tal forma que a vida cínica exige o desprendimento de interesses privados para uma dedicação integral aos interesses humanos.

A propósito do cinismo, Foucault nos provoca pensar a partir de um livro que é, nas suas palavras, um dos escritos mais documentados sobre o conceito e remete outra vez às investigações dos alemães, uma vez que o problema histórico e filosófico do cinismo preocupou os alemães desde a segunda guerra mundial. O livro foi escrito por Heinrich com o título *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*¹⁷⁸, em que visualizamos duas grafias diferentes para a palavra cinismo, cuja distinção assinalamos anteriormente.

Existem algumas dificuldades para a análise do cinismo antigo, segundo Foucault, em razão das variedades das condutas reconhecidas como cínicas. No entanto, sempre há um núcleo específico, já mencionado, que caracteriza o cínico como o homem barbudo, manto curto, pés descalços, com a mochila nas costas, que frequenta o espaço público questionando as pessoas. Existem, também, outros meios para distinguir esse personagem no mundo antigo, em virtude de outras condutas que foram localizadas como vida cínica. Contudo, se observarmos toda uma literatura filosófica fortemente depreciativa do cinismo e da vida cínica, Foucault usa exemplos extremos para mostrar, também, a variabilidade e a riqueza de condutas cínicas. Entre os exemplos, Foucault menciona o caso de Demétrio, muito citado e elogiado por Sêneca, que diz ser Demétrio umas das figuras mais notáveis do seu tempo.

Na carta 62,3, Sêneca diz que prefere estar com Demétrio à gente que está vestida de púrpura¹⁷⁹. A essas pessoas vestidas de púrpura ele contrapõe Demétrio seminu. É esse

¹⁷⁷ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 150.

¹⁷⁸ HEINRICH, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus apud* FOUCAULT, C.V, op. cit.,p.170.

¹⁷⁹ Sêneca, carta 62 *apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 171.

Demétrio, conta Sêneca, no *De beneficiis*¹⁸⁰, que teria recusado uma soma generosa em dinheiro que o imperador Calígula havia lhe oferecido. Demétrio se referiu a essa negativa com um comentário fortemente cínico: “Se ele tivesse querido me tentar, teria precisado me oferecer todo o império”¹⁸¹.

Na passagem em destaque, Demétrio diz textualmente que, se o imperador pretendia examiná-lo, pôr à prova sua capacidade de resistência a uma sedução, teria oferecido o império, e não um valor, mesmo que expressivo, em moeda. Seria essa uma oferta de fato tentadora para o cínico para que fosse provada a sua capacidade não de adesão, mas de resiliência, o que seria um triunfo valoroso.

Esse personagem seminu que renuncia a todas as propostas que lhe fazem e que sustenta a sua recusa com palavras fortes e ousadas é a pedra de toque e o solo da sua conduta, que é experienciada como modo vida, sendo essa a prova da sua autenticidade cínica.

Foucault observa que Sêneca apresenta Demétrio como um homem de cultura contrastante com os pregadores de rua, responsáveis pela formação do clichê reducionista sobre o cinismo na antiguidade. Sêneca cita a capacidade retórica de Demétrio e descreve o modo como ele fala:

É um homem de sabedoria consumada, tendo a eloquência que convém aos sujeitos importantes e que fala sem afetação, sem buscar as palavras. Sua eloquência segue seu objeto próprio com uma grande força de espírito e vai até onde leva seu movimento¹⁸².

Esse modo de oratória sem adornos linguísticos descritos por Sêneca não se compara às falas exaltadas dos oradores de rua, uma vez que a vida de Demétrio não tinha relação com esse tipo de conduta, porque ele era um homem da aristocracia e conselheiro de homens da estirpe de Threseas Paetrus e Helvidius Priscus. Para Foucault, Demétrio é um filósofo tutor, conselheiro político e da alma¹⁸³. Ele é um homem de sabedoria sólida, que fala sem exageros e sem buscar palavras. O seu discurso atinge o seu alvo com ímpeto e nenhuma semelhança com os oradores de rua (estereótipo do cinismo).

Demétrio foi mais bem situado na aristocracia romana do que a sua relação com a morte e o suicídio. Ele foi, pelo relato de Tácito, conselheiro do suicídio de Thrasea Paetus e a única pessoa que teve acesso a ele, uma vez que os dois conversaram às escondidas em um diálogo

¹⁸⁰ SÊNECA, *De beneficiis* (livro VII) *apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 171.

¹⁸¹ SÊNECA, *De beneficiis* (livro VII) *apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 171.

¹⁸² SÊNECA, *De beneficiis* (livro VII) *apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 172.

¹⁸³ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 172.

tipicamente socrático sobre a imortalidade da alma. Nesse contexto, Thræsea Paetus cometeu suicídio¹⁸⁴, mantendo a forte tradição romana, conforme a prática que se encontrava em Roma e na aristocracia romana.

Em contraste à figura de Demétrio, Foucault apresenta Peregrino, um homem errante e que endereçava os seus ensinamentos aos não cidadãos, aos *idiôtai*¹⁸⁵, tendo sido expulso de Roma. Posteriormente, torna-se cristão, de acordo com Luciano¹⁸⁶. Peregrino antes de morrer, envia para diferentes cidades o seu testamento, conselhos e leis. Ele se conduziu como profeta e foi considerado um legislador.

Peregrino, seguindo a tradição romana, também suicidou-se, queimando-se perto de Olímpia; com tal ato, ele aglutinou pessoas em torno de si, promovendo a sua morte como uma grande celebração popular.

Foucault reconhece haver toda uma multiplicidade de atitudes que caracterizam o cinismo. Essa riqueza de condutas provocara dificuldades de definição do cinismo em sua primazia. Outro motivo que dificulta a investigação a respeito do cinismo é a ambiguidade das condutas, sobretudo no contexto do seu ápice entre os séculos I a III a.C., em que Foucault reconhece Luciano como grande adversário da filosofia, em particular do cinismo.

Em um diálogo intitulado “Os fugitivos”, de autoria de Luciano, a filosofia cínica é caracterizada como:

*Há uma espécie de homens desprezíveis, a maioria deles servis e mercenários, que, dedicados desde a infância a grosseiros trabalhos, não puderam formar comigo nenhuma ligação; Eles são presas da escravidão, ocupam-se ganhar seu salário e exercem ofícios apropriados a sua condição- sapateiros, marceneiros, pisoeiros, cardadores de lã. [...]. Exercendo essas profissões, desde a tenra idade. [...] Aprender o que é necessário para essa profissão lhes pareceu demorado demais ou mesmo impossível. Por outro lado, seus ofícios vis e penosos mal supriam à sua existência, e jugo da servidão se tornou pesado para eles, como de fato é. O que eles fazem? Eles tomam a decisão de lançar a última âncora [...] atracar no porto da loucura, chamam em sua ajuda a insolência, a ignorância e a imprudência. Suas aliadas ordinárias munem-se de uma nova provisão de injúrias. que mantem ao alcance das suas mãos; depois [...] se fantasiam o melhor que podem e adquirem um aspecto exterior semelhante ao meu¹⁸⁷.

Para Foucault, a riqueza do texto de Luciano reconhece-se pela descrição do ambiente social. Outrossim, temos a noção pejorativa do cinismo caricato, visto como mera imitação grosseira do genuíno cinismo.

¹⁸⁴ Thræsea Paetus foi condenado, pelo imperador, a suicidar-se (FOUCAULT, C.V., 2011, p. 172).

¹⁸⁵ Os que não têm cultura nem cidadania (FOUCAULT, C.V., 2011, p. 172).

¹⁸⁶ Luciano, *Sobre a morte de Peregrino apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 172.

¹⁸⁷ Luciano, *Os fugitivos apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 174.

Outra descrição agressiva do cinismo Foucault encontra nos textos do imperador Juliano em um discurso contra Heracleios e o discurso contra os cínicos ignorantes. No parágrafo V do discurso contra Heracleios, Juliano alega que o cinismo é um modo de desrazão, uma espécie de vida desprezível para um homem¹⁸⁸.

As palavras de Juliano denotam uma exposição colérica sobre os cínicos que se concentra não tanto sobre as caricaturas dos cínicos, mas sobre sua descrença nas leis divinas e humanas e não adequação à ordem social. Em virtude desse cinismo opositor das leis e dos costumes, mesmo os seus críticos mais vorazes se distinguem de outro cinismo, mais moderado e refinado. Toda a crítica aos cínicos é frequentemente associada a um elogio ao verdadeiro cinismo, seja ao cinismo primitivo de Diógenes ou Crates, seja ao cinismo de princípio, vivenciado individualmente.

Foucault mostra o exemplo paradoxal de Luciano que, como mencionamos anteriormente, fez duras críticas aos cínicos, seja pessoalmente, como fez a Peregrino, seja amplamente, como fez em “Os fugitivos”. Todavia, Luciano fez de Denomax, figura pouco conhecida, o desenho preciso do que é um genuíno paradigma da vida cínica. Nesse contexto, Denomax é apontado por Luciano como homem naturalmente inclinado¹⁸⁹ à filosofia.

Apesar da sua inclinação natural para a filosofia, isso não impediu que Denomax ampliasse a sua cultura. Todavia, ele cultivou a filosofia e não se limitou ao conhecimento de uma concepção filosófica. Ele conheceu elementos de diferentes filosofias, e Luciano reitera que Denomax instaurou a sua cultura literária e filosófica e conciliou com exercícios de resistência física, e não só de exercícios de ginástica de tradição aristocrática, mas também de treinamento de resistência, que o possibilitou suportar sofrimentos como o frio e a fome¹⁹⁰.

Para Luciano, existe um verdadeiro cinismo, que é reconhecido na pessoa de Denomax, considerado como o médico da verdade, porque é capaz de mostrar a todos exemplos de cuidado de si como possível prática de liberdade. Além do mais, em Denomax não se reconhece o cinismo como insulto presente em outros tipos de cinismo. Denomax é retratado como um homem da verdade; destemido ao dizer a verdade, ele personifica a verdade como prática curativa. Nessas considerações, Foucault nos fez perceber que até Luciano, um dos críticos mais vorazes do modo de vida cínico, possui do cinismo um retrato assertivo.

¹⁸⁸ Juliano, *Discurso contra Heracleios apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 174.

¹⁸⁹ Essa é a característica inata e um dos principais requisitos do modo de vida cínica que não fossem exigidos previamente dos seus adeptos, cultura ou formação, uma vez que não se aprende a ser filósofo. Luciano, *Os fugitivos apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 175-176.

¹⁹⁰ Luciano, *Os fugitivos apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 176.

Outra visão assertiva acerca do cinismo encontramos no discurso do imperador Juliano, em *Contra Heracleios*, em que ele faz o elogio da verdadeira filosofia cínica reconhecidamente nas figuras de Diógenes e Crates, que são, segundo ele, os pioneiros do verdadeiro cinismo. Juliano reitera que em ambos não havia distinção entre atos e palavras. Foucault exemplifica o que Juliano escreve sobre estes, que são considerados os fundadores do genuíno cinismo:

Que forma assumia, então, o trato com nossos filósofos (Crates e Diógenes). Seus atos precediam suas palavras. Os que honravam a pobreza, [...] se mostravam os primeiros a desprezar seu patrimônio [...] os que se apegavam a modéstia [...] eram os primeiros a praticar simplicidade em tudo; os que reiteravam da vida dos outros, a pompa teatral e arrogância eram os primeiros a habitar em praças públicas. E nos recintos, quantos agradados aos deuses. Antes de mover uma guerra de palavra contra a libertinagem, eles a combatiam por meio de seus atos e provavam pelos fatos, não por vociferações, que é possível reinar com os Zeus quando não se tem quase nenhuma necessidade ou quando não se é importunado pelo corpo. Há, portanto, o verdadeiro cinismo, aquele que foi manifestado em palavras, mas, sobretudo, em atos por Crates e Diógenes¹⁹¹.

Para Foucault, Juliano faz do cinismo uma filosofia universal, que seria acessível a todos. O cinismo emerge como uma filosofia antiga porque recupera os filósofos historicamente, a exemplo de Diógenes, Crates e até Hércules, na fileira de Hércules, remontando a todos os homens, sejam eles helenos ou bárbaros.

Como mencionamos, o cinismo não exige nenhum pré-requisito para os iniciados, uma vez que não é preciso realizar estudos específicos para o exercício dessa filosofia e há poucas exigências no campo do conhecimento. Contudo, há o quesito de algumas virtudes elementares que todos podem conhecer e exercitar, o que configura o solo elementar do cinismo. Outro ponto do cinismo se refere a essa antiguidade, universalidade e à facilidade do ingresso pela composição de concepções filosóficas, que alicerçam a prática das virtudes para que se constituam os modos cínicos de existência.

Para Foucault, o cinismo emerge como um universal da filosofia. Essas acessibilidade e universalidade configuram também a sua banalidade. Nas análises de Foucault, há o paradoxo do cinismo, porque, de um ângulo, vemos o cinismo caracterizado como modo de existência peculiar; fora das instituições, das leis e da sociedade o cínico é marginalizado, ele é excluído, errante e, de outro modo, o cinismo aparece como universal e núcleo da filosofia.

Esse paradoxo inerente ao cinismo revela-nos uma curiosidade, porque, com relação ao cinismo, as pessoas, no contexto imperial, adotavam uma postura ambígua, considerando que havia a iniciativa deliberada de segregar, certo modo de conduta cínica. Sob outra perspectiva havia o cuidado de separar o substrato específico da prática cínica de um cinismo impuro,

¹⁹¹ JULIANO, *Contra Heracleios apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 176.

vulgar¹⁹². Na sua diagnose, Michel Foucault percebe a distinção entre um cinismo embusteiro e um verdadeiro cinismo, instaurando para o pensador algo muito peculiar, uma vez que não se veem posturas semelhantes em outras filosofias.

De acordo com Foucault, não havia, por exemplo, esse tipo de diferenciação relativamente aos epicuristas. Isso ocorre porque existia uma clara distinção entre as lições do primeiro mestre Epicuro e as condutas dos seus discípulos transgressores. O que torna laborioso o estudo do cinismo para Foucault é o fato de o cinismo não se pautar por uma teoria, uma vez que o corpo doutrinal dessa filosofia foi pouco elaborado.

Foucault tece as suas considerações sobre o cinismo e enfatiza as características populares, uma vez que o discurso cínico se dirige a um público vasto e não culto. Ele reitera o que diz Luciano em *Os fugitivos*¹⁹³, explicitando que as pessoas que se dedicaram ao cinismo foram as que desde a tenra idade exerciam trabalhos manuais; ele esclarece que o interesse dessas pessoas pela filosofia restringe-se à ambição política e social. Ao observarem a reputação que gozavam, os filósofos decidiram se aplicar à filosofia e mimetizar o modo de vida filosófico. Esse é um relato de como se percebe a especificidade do cinismo na antiguidade.

Em Dion Crisóstomo, no discurso 32¹⁹⁴, Foucault encontra uma descrição mais confiável que a sátira de Luciano. Trata-se de um discurso que Crisóstomo dirige aos cidadãos de Alexandria para criticá-los por não ouvirem a verdade, de tal modo como os habitantes de Atenas quando se mostravam incapazes de ouvir a verdade¹⁹⁵. Nesse contexto, Foucault localiza o problema da verdade, que não se ouve porque não é proferida, em outros termos, a verdade não é enunciada, porque os que deveriam falar não cumprem, como deveriam, a sua missão.

Crisóstomo difere três categorias de filósofos: os que silenciam porque pensam que a multidão não é capaz de ser convencida e, por mais que se façam uso de argumentos contundentes, ela não será capaz de compreender; por isso, esses filósofos silenciam. Outra categoria de filósofos são os que reservaram sua voz, às salas de aulas e às conferências para um público restrito e não se expõem para o público geral.

Em terceiro, há outra categoria de filósofos, que são os cínicos parados nas esquinas, estendendo o pires, pedindo esmola, aproveitando-se da inocência das crianças, fazendo piadas indelicadas, deturpando a verdadeira filosofia, fazendo da filosofia uma atividade risível.

¹⁹² FOUCAULT, C.V., 2011, p. 178

¹⁹³ Luciano, *Os fugitivos apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 179-180.

¹⁹⁴ Dion, *Discurso 32 apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 180.

¹⁹⁵ Dion, *Discurso 32 apud* FOUCAULT, C.V., 2011, p. 180.

Para Foucault, o cinismo parece ter sido, em grande medida, uma filosofia de caráter popular, mas há no interior do corpo doutrinal cínico uma legitimação para esse esvaziamento teórico e essa simplicidade doutrinal que fora pautada por dois aspectos: *magreza doutrinal e engajamento popular. Para os cínicos, a filosofia precisa de um solo doutrinal circunscrito que caracterize sua concepção de vida filosófica, e para eles, a formação filosófica não visava transmitir conhecimentos, mas proporcionar às pessoas uma dupla formação, ou seja, intelectual e moral. Segundo Foucault, a educação cínica almejava dotar os discípulos de uma armadura para a vida, em outras palavras, prover os discípulos da sabedoria prática para enfrentarem as adversidades da vida, e não um acúmulo de conhecimentos.

Um exemplo dessa educação para a autonomia Foucault reencontra na narrativa de Diógenes Laércio, o qual ensinou os filhos de Xeníades. Mas qual é a consistência dessa formação cínica? Foucault diz que o cínico Diógenes ensinou os filósofos de Xeníades de todas as ciências, o que seria um indício de uma educação enciclopédica. Isso está presente em outras filosofias, a exemplo dos platônicos e peripatéticos. Contudo, Diógenes ensinou os filhos de Xeníades por resumos, de tal modo que eles memorizassem facilmente. Enfim, as ciências não foram aprendidas em profundidade, mas de forma suficiente para viver. Esse ensino era complementado com uma formação de resistência, e Foucault ressalta que eles foram preparados para se servirem sozinhos, sem recorrer a serviçais. Ele os instruiu a usarem roupas simples, sem túnicas e calçados, ensinou a caça, referência ao ensino espartano, que possibilita às pessoas autossuficiência.

Foucault menciona que o aprendizado de resistência como formação para a vida caracteriza a educação cínica em um detalhe curioso: o fato de os cínicos terem abolido a lógica, a geometria e a física do ensino. Eles só consideravam como única disciplina filosófica a moral.

A formação cínica compreendida como armadura para a vida é encontrada por Michel Foucault no início do livro VII *De Beneficis*, texto em que Sêneca descreve o modo como Demétrio compreendia o aprendizado das ciências. Segundo o relato de Foucault, Demétrio considerava que é mais proveitoso conhecer poucos sábios preceitos do que aprender muitos que não temos à disposição. O ensino consiste basicamente em instruções sobre luta para atingir a vitória. Nesse ponto, Demétrio mostra que o conhecimento da natureza impõe dificuldades e está oculto somente porque não é proveitoso para a vida. No entanto, tudo o que é indispensável à vida cínica está à disposição de todos.

Portanto, o ensino cínico é um ensino simples, prático, uma vez que os próprios cínicos dizem se pautar pelo caminho breve, porque a doutrina cínica é uma via curta para a virtude, e esse conceito de caminho breve para a virtude distancia-se do percurso longo do ensino teórico.

Essa concepção cínica inscreve-se no pensamento ocidental pela figura dos dois caminhos, como em Parmênides, da escola eleata, pela perspectiva de que o ser é como o caminho da certeza e da verdade, e a outra perspectiva oposta de que o ser não é compreendido, em outros termos, a noção de que nada se pode conhecer.

Para os cínicos, há dois caminhos para atingir o modo de vida filosófica: o primeiro que não se coaduna com a via parmenídea, que é paradoxalmente um longo e relativamente fácil caminho de se alcançar a virtude pelo *logos*, em outros termos, pelo discurso e aprendizado. Há o caminho breve, que é o caminho árduo pelo qual se chega ao topo, por inúmeros obstáculos, que é o caminho mudo. De todo modo, essa é a trajetória das práticas de despojamento e resistência¹⁹⁶.

Michel Foucault reitera a dificuldade de localizar a doutrina cínica à medida que a sua transmissão como modo de vida ocorreu pela via breve e silenciosa dos exercícios de aprendizagem. São essas as circunstâncias que obstam as análises sobre o cinismo, ou seja, a ausência de um corpo doutrinal próprio, uma vez que eles se preocupam precisamente em difundir seu modo de vida e, para isso, serviam-se não do ensino teórico, mas, sobretudo, de modelos, anedotas e exemplos. Os exemplos e as anedotas são atribuídos a personagens históricos, de fundadores como Crates e Diógenes, que existiam historicamente, mas a sua realidade histórica fora deturpada por elementos fictícios, de tal forma que se torna laborioso localizar o cerne da doutrina e a difusão dos modos de vidas pelos exemplos e anedotas. Esses são, enfim, os obstáculos para saber o que podem ter sido a doutrina cínica e a própria história do cinismo¹⁹⁷.

São as incertezas acerca da doutrina e da história do cinismo que fomentaram o modo de tradicionalidade e operavam por condutas transmitidas por anedotas denominadas *kheîrai*¹⁹⁸.

Essa forma de difusão dos modos de vida por anedotas e exemplos fundou uma tradicionalidade muito diferente do ensino doutrinal, que na antiguidade consistiu em atualizar um núcleo de pensamento em uma relação variável de identidade e alteridade. A tradicionalidade doutrinal garantiu a difusão de concepções filosóficas, como o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo, entre outros.

Michel Foucault nos diz que o cinismo não praticou uma tradicionalidade doutrinal, mas uma tradicionalidade de existência, uma tradicionalidade que não tem como fim atualizar um

¹⁹⁶ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 183.

¹⁹⁷ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 184.

¹⁹⁸ Anedotas que narravam sinteticamente a conduta de um cínico em determinada situação por relatos e recordações, os quais os dados eventos da vida cínica foram transmitidos (FOUCAULT, C.V., 2011, p. 185).

núcleo de pensamento, e sim retomar vivências de alguém que existiu efetiva ou miticamente, sem que isso implique condutas paradigmáticas pelas quais precisamos nos “pautar” não porque foram esquecidas como na tradição canônica, mas porque não estaríamos na posição desses exemplos, uma vez que a decadência nos impossibilita de nos conduzir de modo aproximado, ou seja, a tradicionalidade doutrinal mantém o sentido para além do esquecimento. A tradicionalidade da existência possibilita revigorar a força de uma conduta para além da decadência moral¹⁹⁹.

A tradicionalidade da existência, diferente da tradicionalidade doutrinal, influenciou muitas concepções filosóficas e a maneira como elas se constituíram e se misturaram com a tradicionalidade da doutrina. A tradicionalidade da doutrina foi o elemento que predominou no platonismo e no aristotelismo, contudo a tradicionalidade da existência e os seus modos de vida se instauraram de forma secundária nessas filosofias.

Para Michel Foucault, no estoicismo e no epicurismo, a tradicionalidade da doutrina e a tradicionalidade da existência foram mais equilibradas. Entretanto, no caso da doutrina cínica, a tradicionalidade de existência foi, sobretudo, o que predominou, desprivilegiando, assim, a primazia da tradicionalidade da doutrina, e foi pela tradicionalidade da existência entre os cínicos que emergiu uma figura central, o herói filosófico²⁰⁰.

Portanto, o herói filosófico não se parece com o sábio da tradição arcaica tal qual Sólon ou Heráclito. Ele não é o sábio, porém não é o santo ou a asceta do cristianismo. O herói filosófico está situado entre o sábio da alta antiguidade – homem divino – e o asceta dos últimos séculos da antiguidade, uma vez que ele representa um modo de existência paradigmática e se constitui como matriz de conduta.

Logo, o cinismo se configurou como matriz, como solo do heroísmo filosófico na antiguidade. Mesmo com toda a sua escassez doutrinal, ele foi o elemento de formação não unicamente de modos de vida, mas também de pensamento. Esse heroísmo filosófico constitui uma legenda filosófica, que propiciou no Ocidente a própria emergência da vida filosófica. Com esse gesto, Foucault concebe uma história da filosofia diferente da tradição, porque não se traduz como uma história das doutrinas filosóficas, e sim uma história da vida filosófica como problema, como um modo de ser. Vimos que o cinismo possui como característica não somente a *parresía*, mas especialmente a vida como testemunho da verdade; em outros termos,

¹⁹⁹ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 185.

²⁰⁰ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 186.

o cinismo é um modo de manifestação da verdade, prática aletúrgica, constituição da verdade, pelo modo de vida²⁰¹.

Foucault reconhece no modo de vida cínico o tema da verdadeira vida. Ele nos faz questionar o que é, para o modo de vida cínica, a verdadeira vida. A nossa estrutura mental, lógica e racional leva-nos a pensar por valores binários a respeito da verdade ou da falsidade dos enunciados, porém o valor de verdade aqui é ético, e não lógico²⁰².

Foucault faz a genealogia do que é a verdadeira vida na filosofia grega. No entanto, antes de apresentar a questão, Foucault realiza a análise do conceito de *ἀλήθεια alétheia* (verdade). A verdade significa não oculto, não dissimulado, aquilo cujo ser não é misturado, a verdade é direta e sem desvios. *Alétheia* é o que existe e se mantém, imutável, incorruptível a essa noção de verdade associada a modos de ser, de se conduzir. Contudo, a *alétheia* pode ser outra coisa distinta do *logos* como cultivo do discurso, em outras palavras, a verdade possui relevância capital na cultura ocidental.

As análises foucaultianas se concentram na concepção cínica de *alétheia* como *bios*, como modo de vida, que se mostra verdadeira, sem reticências e à vista de todos. Michel Foucault usa como exemplo da verdadeira vida no *Hípias Menor*²⁰³ de Platão, nos parágrafos 364-365, que trata da oposição entre Aquiles e Odisseu referente à coragem como ato que não dissimula. Nessa oposição, Aquiles se refere a Odisseu e o chama de engenhoso nos seguintes termos: “Tenho de dizer minhas intenções, sem nenhum rodeio tais como as realizei, tais como sei que elas se consumarão. Detesto tanto quanto as portas do *Hades* aquele que esconde uma coisa em seu espírito e diz outra”²⁰⁴. Ao comentar as questões de Ulysses, Sócrates alega que este é o homem de mil rodeios, porque esconde o que tem no espírito e o que pretende fazer. Entretanto, Aquiles diz a Ulysses precisamente o que pensa e o que pretende fazer, e esse é o exemplo de verdade em palavras e ações.

²⁰¹ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 191.

²⁰² FOUCAULT, C.V., 2011, p. 192.

²⁰³ *Hípias Menor* é um diálogo socrático que compõe os diálogos platônicos de mocidade, nos quais Platão está intensamente filiado à filosofia de Sócrates. Essa filiação estaria presente, por exemplo, na busca por conceituações de virtudes morais, que findavam reiteradamente em aporias. Todavia, durante o século XIX, alguns críticos questionaram a autoria do diálogo atribuída a Platão, apesar da menção que Aristóteles fez na *Metafísica*, a qual hoje é aceita legitimamente como de autoria platônica. Do mesmo modo que Aquiles e Odisseu aparecem como paradigmas éticos distintos, Sócrates e Hípias, personagens dialógicos de Platão, também se tornam horizontes éticos distintos, uma vez que Hípias é fruto da educação fortemente pautada pelos valores homéricos, enquanto Sócrates instaura um modo de formação por um diálogo de caráter filosófico, que provoca os interlocutores e os faz pensar as questões não pela resignação de padrões de condutas estereotipadas. Há, portanto, nessa obra, uma forte preocupação de Platão com o uso abusivo da poesia na educação, questão que será capital na *República* (PLATÃO. *Hípias Menor*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990. 364 b2-3).

²⁰⁴ PLATÃO, *Hípias Menor* apud FOUCAULT, C.V., 2011, p. 195.

Ao analisar o jogo cínico da noção de verdadeira vida, Foucault nos mostra como exemplo a vida de Diógenes, narrada por Diógenes Laércio. Diógenes foi filho de um cambista, um banqueiro, que falsificava moedas, e em virtude dessa atividade de falseamento Diógenes e o pai foram expulsos da terra natal Sinope.

Exilado da sua terra natal, Diógenes foi a Delfos consultar o deus Apolo. Apolo, por sua vez, o aconselha curiosamente a falsear a moeda e, em outros termos, alterar o valor. Entretanto, essa noção de falsear a moeda foi utilizada na tradição cínica com algumas finalidades, entre elas estabelecer um equilíbrio entre Sócrates e Diógenes, uma vez que Sócrates havia recebido do deus a predição de que seria o homem mais sábio. De modo análogo, Diógenes, viajando a Delfos, obtém a seguinte resposta: “mudar, alterar o valor da moeda”²⁰⁵.

A noção de alterar a moeda é percebida como um princípio de vida próprio dos cínicos, o que significa conhece-te a ti, conceito que sugere a alteração da moeda falsa da opinião que temos de nós por uma moeda genuína, que é do conhecimento de si. Alterar o valor da moeda, portanto, significa modificar a existência pela antiga concepção do cuidado de si, e essa noção constitui o núcleo das condutas cínicas²⁰⁶.

O conceito alterar o valor da moeda, de acordo com a diagnose foucaultiana significa modificar o costume, para instaurar a ruptura com hábitos, convenções e leis. A noção de mudar o valor da moeda não significa desvalorizar a moeda, contudo, em uma moeda, temos uma figura representativa de que a noção de alterar a figura implica substituí-la por outra, permitindo que ela circule com o seu verdadeiro valor.

A compreensão de Foucault sobre o cinismo é de que ele apresenta características comuns às filosofias contemporâneas ao seu contexto. Entretanto, essa vida cínica mostra os seus paradoxos, uma vez que, ao longo da existência do período helenístico ao início da era cristã, nesse cenário filosófico, existiu um modo de conduta muito familiar e, ao mesmo tempo, estranho. Os filósofos se identificam no cinismo, porém afastam-se dele como uma caricatura repulsiva, porque ele apresenta, em dados contextos, uma alteração da filosofia antiga, um espelho quebrado em que todos os filósofos reconhecem o reflexo do que é e do que deveria ser a filosofia, e o reflexo do que é o próprio filósofo é o seu devir filosófico. Contudo, nesse espelho fragmentado, os filósofos percebem uma careta, uma deformação, na qual, em circunstância alguma, não se deve conhecer e reconhecer a filosofia. Em outros termos, o cinismo foi apreendido como uma vulgaridade filosófica e uma banalidade indecorosa.

²⁰⁵ Diógenes Vidas e Doutrinas apud FOUCAULT, C.V., 2011, p. 199.

²⁰⁶ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 213.

Michel Foucault compreende o cinismo como um ecletismo de efeito inverso, uma vez que retoma algum dos traços capitais que são encontrados nas filosofias que lhe são contemporâneas. O efeito inverso dessa retomada filosófica recupera essas filosofias e as tornam uma prática revoltante, porque não ensejam um consenso filosófico, mas, ao contrário, uma guerra. O paradoxo do cinismo se fez pela instalação dos elementos comuns da filosofia em ponto de ruptura para a filosofia. O que precisamos compreender é o modo como o cinismo pode dizer o que todos dizem e tornar inadmissível o próprio ato de fala²⁰⁷.

Esse paradoxo do cinismo foi analisado por Foucault por algumas razões, e entre essas motivações reside a questão histórica, da coragem da verdade. O cinismo fez emergir, por uma nova perspectiva, o velho problema político e filosófico da coragem da verdade que havia sido capital para toda a filosofia antiga. O problema da coragem da verdade se instaurou pelo conceito de ousadia política, aqui localizada pela bravura do cortesão ao dizer, seja à assembleia, seja ao príncipe, algo diferente do que pensam a assembleia e o príncipe.

A coragem da verdade cínica não se encontra tão somente na bravura política, mas também na ironia socrática, que consiste em fazer as pessoas reconhecerem aquilo que elas pensam saber em verdade, mas não sabem. Nesse contexto, a ironia socrática está em expor a cólera das pessoas no intuito de conduzi-las a cuidarem de si mesmas. Da sua alma, da verdade, em outros termos, trata-se de mostrar aos homens que eles são dotados de um saber que eles próprios ignoram que sabem. Há, assim, um modo próprio de possibilitar aos homens autonomia e fazê-los se autoconduzirem.

Com o cinismo emerge um modo de coragem da verdade diferente da bravura política e da ironia socrática. A coragem cínica da verdade consiste no insulto e desprezo das pessoas pela manifestação do que elas reconhecem como escandaloso, uma vez que a coragem da verdade cínica significa arriscar a vida não unicamente dizendo a verdade, mas pelo próprio modo de vida o cínico arrisca a sua existência não pelo discurso, mas pela verdade manifesta presente na sua vida.

Outro propósito da análise foucaultiana sobre os cínicos reside no escândalo cínico, na questão de que o cinismo não deixou de apresentar para a filosofia antiga e até mesmo para a contemporaneidade um modo de vida filosófico. O problema que Foucault nos fez ver estabelece-se pela análise do cinismo e da história da *parresía* e como a filosofia (os filósofos) inclina-se à questão da verdade lógico-enunciativa. O cinismo não para de questionar: “Qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?”²⁰⁸. Desde a formação da

²⁰⁷ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 204.

²⁰⁸ FOUCAULT, C.V., 2011, p. 206.

filosofia no Ocidente, sempre se admitiu que ela não é desligada de modos de existência e que a prática filosófica deve ser continuamente um exercício de vida.

Nesse ponto, a filosofia se diferencia da ciência e, ao mesmo tempo, instaura no seu solo a noção de que filosofar não é somente um modo de discurso, mas, fortemente, é uma forma de vida. A filosofia ocidental esterilizou progressivamente o tema da vida filosófica que ela havia cultivado desde a sua formação. Por esse motivo, a questão do modo de vida não poderia ser esterilizada da e na prática filosófica. Esse apagamento da conduta da verdadeira vida e a sua ligação com o discurso filosófico instauram alguns fenômenos que ocorrem na atualidade política, como o sequestro do tema da conduta da verdadeira vida pela religião, pois a filosofia (os filósofos) secundarizara a questão, na medida em que as instituições religiosas priorizaram o tema e o problema da verdadeira vida desde o fim da antiguidade até a idade clássica.

Outro elemento que corroborou para a negligência dos modos de existência da atividade filosófica foi a institucionalização das práticas de dizer a verdade nos moldes da ciência²⁰⁹. Essa institucionalização foi outro grande movimento, no qual a atividade da verdadeira vida foi desprestigiada como problema filosófico e como condição de acesso à verdade. De acordo com Michel Foucault, o problema da verdadeira vida como condição da prática de dizer a verdade desaparece, especialmente porque na idade clássica a atividade científica por si só é suficiente para atingir o acesso à verdade.

O apagamento da questão da verdadeira vida como conduta filosófica ocorreu em razão do sequestro das práticas pelas instituições religiosas e da esterilização da conduta verdadeira pelas instituições científicas. Foucault nos fez compreender que o problema da verdadeira vida foi esterilizado gradativamente da reflexão filosófica, excetuando alguns contextos. É verdade que a filosofia clássica se ocupou quase que exclusivamente do problema da sistematicidade do pensamento filosófico e da verdade formal dos enunciados, enquanto o problema da vida filosófica, inequivocadamente, foi retomado *a posteriori* entre os séculos XVI e XVIII.

Para Foucault, o problema da vida filosófica não cessou de ser esterilizado no campo da filosofia, que se manteve demasiadamente indexado aos moldes científicos. Por conseguinte, o modo de vida filosófico se constituiu como uma sombra da atividade filosófica. Esse apagamento da vida filosófica colaborou para que a relação com a verdade não pudesse mais se legitimar, a não ser nos cânones do saber científico. Nesse aspecto, o cinismo como elemento peculiar da filosofia antiga e como conduta recorrente da história da filosofia ocidental apresenta, escandalosamente, o problema da vida filosófica, uma vez que o cinismo foi, ao mesmo tempo,

²⁰⁹ Ver nota 29 no primeiro capítulo desta tese.

interno e externo à filosofia, pela elaboração cínica da vida filosófica estereotipada como desonrosa e indigna.

As investigações sobre o cinismo, para Foucault, permitem localizar a questão das condutas e das artes de existência como o mais rudimentar e radical modo de vida, por problematizar a vida filosófica e posicionar o cinismo como ponto de ruptura com os cânones da filosofia teórica reduzida à atividade lógico-argumentativa. Foucault se ocupa do cinismo na medida em que apresentou o problema da vida filosófica, pensando no que o cinismo pode ter de comum, cotidiano e imanente a todas as filosofias que contemporizaram com a vida cínica. O pensador considera o cinismo como um fenômeno dos séculos II, III ou os primeiros séculos da era cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das principais questões suscitadas pelo tema da parresía em Foucault é o conceito de atualidade política. Se considerarmos que a política é o campo da disputa em que a exigência da verdade se impõe ao menos desde as tragédias antigas dos gregos, veremos o quanto as análises de Foucault podem contribuir para pensarmos o presente histórico.

Para sermos justos com Foucault e seu pensamento, não vamos nem devemos exigir respostas prontas para uma temporalidade a qual ele não experienciou, e, mesmo que vivo estivesse, negar-se-ia a oferecer receitas prontas para qualquer tipo de problema, uma vez que não pretendia ser diretor da consciência de ninguém. No entanto, podemos, a partir de seus diagnósticos, pensar o presente ético e político no qual estamos imersos e assim identificarmos aquilo que há de ressonância na filosofia de Foucault para pensarmos a atualidade, uma vez que ela suscita múltiplos modos de pensar constituição das subjetividades e dos discursos políticos e os jogos de verdade presentes em suas estratégias.

Vimos que a parresía não se impõe como exercício de poder, não é uma palavra de comando para submeter os outros, mas um modo de manifestação da verdade. Em nossas democracias contemporâneas, não temos, nem de longe, esse tipo de conduta política, ou melhor, não temos esse modo de fala ou de prática, e o mais aproximado disso será um modo de dizer “cínico”, muito mais como estratégia de poder político e de submissão sobre os outros, do que propriamente um exercício livre da palavra como verdade.

Não podemos pensar equivocadamente que a saída para a atualidade política seria não fazer política, não discutir política e não se posicionar politicamente. Afinal, como mencionam os cientistas políticos, a desgraça dos que não se interessam por política é serem governados pelos que gostam de fazer política. Foucault, que ao modo de Sócrates admitiu nunca fazer política, não pode ser interpretado literalmente, contudo o não fazer política nesse sentido significa não fazer uso do discurso como estratégia, em linguagem, foucaultiana não fazer o jogo retórico de dominação sobre os outros.

Foucault nos fez ver em uma entrevista a M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabnow, R. Rorty e C. Taylor, na universidade de Berkeley, em 1983, que a conduta política de um filósofo não deve ser encontrada em suas ideias, como se pudesse delas ser inferida, mas em sua filosofia como vida. Nesse aspecto, a noção de política para o pensador se aproxima muito da filosofia de um cínico antigo, porque a vida do cínico não era pautada tão somente por teorias, mas fortemente por suas vivências.

Nesse sentido, a filosofia cínica contribui vigorosamente para a atualidade política contemporânea porque, segundo o filósofo francês, ela prioriza o modo de vida, questão há muito tempo esquecida pela filosofia e pelos filósofos que atuam recorrentemente por meio do discurso lógico enunciativo, renunciando à luta pelo campo vivencial e político e permitindo o sequestro das formas de vida por instituições religiosas e a esterilização dos modos de vivência em prol da atividade restrita a teorias e métodos científicos, diante do qual a filosofia sempre se posicionou além ou aquém.

Foucault, em seus últimos escritos, dedica-se ao estudo dos dois primeiros séculos da era cristã. Ele mesmo reconheceu esse período como o ápice do *cuidado de si*, o que está em jogo em todo um conjunto de noções, doutrinas e filosofias que instauraram uma arte de viver, uma estética da existência que constituía em tomar sua própria vida como matéria a modelar.

Dos estoicos a epicuristas, e até os cínicos, Michel Foucault compõe as análises sobre o *cuidado de si*, que ocupou a atividade dos pensadores gregos que se debruçaram sobre o ser humano para a criação de sua própria subjetividade, pensar o sujeito em seu modo de elaboração própria como traspassado por forças políticas.

A cultura de si greco-romana fomentou o cuidado de si, olhar para si. Por essa razão, *cuidar de si* é pensar e repensar sua própria conduta para consigo e com a alteridade. O ponto de partida, para Foucault, é *A apologia* de Platão, em que é possível a ele localizar uma pedagogia com foco do *cuidado e conhecimento de si*. Contudo, observamos como esse pensamento logo se modifica para uma pergunta muito mais central: **Como viver de maneira ética?** O campo da subjetividade passa, assim, a ser objeto de disputa pela expressão de uma força única.

Essa luta pela singularização e expressão de uma força que se diferencia não se trata mais de uma leitura política em matéria de dispositivo de poder, mas de uma leitura ética, no âmbito da prática de si, uma forma de o sujeito pensar em sua própria conduta no interior de um campo subjetivo. A questão que o sujeito se impõe é: como instaurar um modo de vida autônomo? Nasce então uma função crítica, de um sujeito que procura outros modos de vida; uma função de luta, que visa elaborar certo modo de vida; uma função terapêutica e curativa, de uma subjetividade dona de si mesma; e uma função criativa, que busca experimentar antes de interpretar.

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault havia posto como campo geral de seu trabalho o estudo histórico das relações entre subjetividade e verdade. Tratava-se, para ele, partindo do

estudo da noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoú, cura sui*), na filosofia grega e romana, de descrever as “técnicas”, historicamente situadas, pelas quais um sujeito constrói uma relação determinada consigo, dá forma à sua existência, estabelece de maneira regrada sua relação com o mundo e com os outros. Logo, torna-se manifesto que esse cuidado de si não podia representar, salvo em formas degradadas (egoísmo, narcisismo, hedonismo), uma atitude espontânea, um movimento natural da subjetividade. Era preciso ser chamado por outrem a esse cuidado correto de si.

Foucault nos fez compreender que nesses tantos esforços para reconstituir uma ética do eu, nessa sequência de empenhos mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem, contudo, jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa capital, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. Em outros termos, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida esta como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político – ela será entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível.

Então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de compreendê-la, teórica e politicamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como elaboração que se impõe ao sujeito refere-se, correntemente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, compreende-se assim que a análise da governamentalidade em Foucault, isto é, a análise do poder como exercício e, portanto, conjunto de relações reversíveis, deve fazer alusão a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito estrategicamente que o modo de análise que Foucault propõe deve considerar que relações de poder, governamentalidade, governo de si e dos outros/ interação de si para consigo compõem uma rede relacional, uma trama, e é em torno dessas noções que se pode, em minha perspectiva, articular a questão da política e a questão das práticas.

Michel Foucault investiga meticulosamente os textos do período greco-romano para situar onde e como o *cuidado de si* subordinou-se ao *conhecimento de si*, como se o primeiro perdesse primazia para o segundo. Nos helênicos, cínicos, estoicos e epicuristas, isso começa

a mudar, o *cuidado de si* perde a força política que tinha no Alcibíades para chegar a um princípio geral incondicionado.

Isso que implica dizer, agora, que cuidar de si passa a ser algo ampliado a toda a existência, importante para quando se é novo ou velho. Outrossim, desprende-se das relações de *status* da cidade e passa a ser uma preocupação para a vida e sua plenitude, em todos os campos. Portanto, o dever de cuidar de si não se restringe ao jovem nem seria um aprendizado para morte; agora, o cuidado de si é uma atitude perante a vida, um gesto incessante.

Foi nesse horizonte de relação entre política e ética que Foucault dedicou uma parte do curso de 1984 investigando o conceito de parresía e suas variações. Entre essas variações, o pensador analisou a parresía no contexto democrático da antiguidade. Parresía política significa simultaneamente a palavra destemida que um cidadão dirigia a seus concidadãos, verdade difícil de digerir e que findava por despertar a cólera dos interlocutores. Outra variante da parresía é o direito a qualquer um falar qualquer coisa. Posteriormente, passou-se a um período autocrático em que se tem a presença do filósofo, conselheiro do príncipe, o qual fala destemidamente, muito diferente da tagarelice dos lisonjeadores.

O terceiro modo vigoroso de coragem da verdade é a confrontação dos outros, mesmo que vista como continuidade do dizer a verdade socrática, uma vez que Diógenes e Crates também referidos, confrontando a multidão na *Ágora*, denunciando o comprometimento de todos e questionando sobre o modo como vivem. Entretanto, a particularidade da abordagem cínica se faz de maneira belicosa e muito diferente das questões socráticas. Ademais, a diferença não é unicamente em matéria de veemência ou tipologia; é diferente do modo de conduta socrática que visava inquietar os interlocutores e suas certezas, confrontar os falsos sábios, ou denunciar a contradição entre os discursos e as condutas. Com os cínicos, todas essas denúncias são mais radicais, uma vez que é o conjunto dos costumes e da cultura antiga que é confrontado. Sócrates é pensador notável certamente, porém diferente de seus discursos incessantes, e em certa medida ele é uma referência aos costumes citadinos. Para muitos, Sócrates era um inconveniente, mas não um marginal. Contudo, os cínicos são localizados por seu tipo de vida que se põe reiteradamente em ruptura. Ele é reconhecido por sua atitude parresiástica, ataques verbais violentos e por um modo de vida despojado, marginal, que é a manifestação da vida pela verdade.

O que vemos se instaurar por meio dos cínicos é a matriz de um modo de vida dedicado à verdade, aplicado simultaneamente à manifestação da verdade e à veridicção, à manifestação pelo discurso da verdade. Essa conduta da verdade presente na vida cínica não tem por fim

apresentar o que é o mundo em sua verdade. Ele pretende mostrar que o mundo somente atingira sua verdade, sua transfiguração por meio de uma ampla mudança que inicia pela relação consigo. É nesse retorno a si que se encontra o meio para mudança do mundo.

No entanto, esse outro mundo não é o mundo platônico prometido às almas após se libertarem do corpo, a exemplo do *Fedão*. Trata-se de outro estado, de mundo, uma cidade de sábios em que não haveria necessidade de atuação cínica. Qual é a condição para atingir esse mundo outro? Cada um deve exercer uma relação consigo de vigilância constante. Essa atividade de vigilância não deve se concentrar no exercício de poder, nem na aquisição de fortuna, mas no modo de vida genuíno do cínico. Essas noções, como mencionamos, constituíram as influências fortes do estoicismo que instauraram o núcleo da filosofia cínica e seu enraizamento histórico que pressupõe que a vida em seu aspecto genuíno seria a vida que manifesta a verdade, que pratica a verdade consigo e com outros, e essa vida de veridicção tem por fim a modificação do gênero humano e do mundo. Mencionamos que o cinismo pouco contribuiu com a formulação de uma doutrina filosófica. Ele precisamente tomou emprestado das doutrinas filosóficas seu ferramental para elaborar um modo de vida filosófica singular e foi por meio de sua forte persistência que ele legou para a história da filosofia as artes de viver como modo de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE FOUCAULT - REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p, 430

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Portugália, 1967.

FOUCAULT. **Do Governo dos Vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos**: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, v. 5.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade III**: O cuidado de si. 8 ° ed. Rio de Janeiro, Graal, 2005.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 9. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FOUCAULT, M. **Subjetividade e Verdade**: Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2016.

FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade**: o governo de si e dos outros II. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DE FOUCAULT- TEXTOS NO IDIOMA ORIGINAL

FOUCAULT, Michel. **Maladie Mentale et psychologie**. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, Michel. **L'Archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. **Critique**, n° 282, nov. 1970, p. 885-908.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. **Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma souer et mon frère**. Paris: Gallimard/Julliard, 1973.

FOUCAULT, Michel. **La vérité et les formes juridiques**. *Cadernos da PUC*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 5-133, jun. 1974. (Conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973).

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et Punir**. Naissance de la prison. Paris; Gallimard, 1975a.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del potere**. Torino: Einaudi, 1977.

FOUCAULT, Michel; FARGE, Arlete. **Le desordre des familles**: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe. Paris: Gallimard, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité III: Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. V. 4.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la clinique**. Une archéologie du regard medical. 5. ed. Paris: PUF, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Seuil, 1997a.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses**. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population**: Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Éditions Seuil/Gallimard, 2000.

FOUCAULT, Michel.. **L'hermeneutic du sujet**. Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Seuil; Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de La Biopolitique**: Cours au Collège de France 1978-1979. Paris: Éditions Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France 1982-1983. Paris: Seuil, 2008. V. 1.

FOUCAULT, M. **La courage de la vérité**. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants**: cours au Collège de France 1979-1980. Paris: Gallimard/ Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Subjectivité et vérité**: cours au Collège de France 1980-1981. Paris: Gallimard/ Seuil, 2012.

DE FOUCAULT- TEXTOS EM TRADUÇÃO

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luís Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud & Marx. *Theatrum philosophicum***. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 15. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, M. A Vida dos Homens Infames. In: **Estratégia, Poder-Saber**. Org. e sel. Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Col. Ditos e Escritos IV).

FOUCAULT, M. Sexualidade e Poder. In: **Ética, Sexualidade, Política**. Org. e sel. Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. (Col. Ditos e Escritos V).

FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Org. e sel. Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Col. Ditos e Escritos II).

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. [Curso dado no Collège de France] (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População**. [Curso dado no Collège de France] (1977- 1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4. Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. [Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970]. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

REFERÊNCIAS GERAIS

FONSECA, M. A. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: Educ, 2003.

GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KOHAN, W. O. Do fascismo ao cuidado de si: Sócrates e a relação com um mestre artista da existência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 415-426.

MACHADO, R. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. 3º ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

MARTINS, C. M. **Fora da ordem: Foucault e a exclusão na Idade Clássica**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MUCHAIL, S. T. **Foucault, Mestre do cuidado**. Textos sobre A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. **A República**, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Hípias Menor**, Introdução, Versão do Grego e Notas de Maria Teresa S. Chiappa Azevedo. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990

PLATÃO. **O Banquete e Apologia de Sócrates**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

PLATÃO. Fedão. In: **Protágoras, Górgias, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades**. Ed. bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton**. Trad., introd. e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2021.

PEREIRA NETO, A. F. 30 anos de um debate: Foucault, Derrida e a história da loucura. **Estudos em Saúde Coletiva**, Instituto de Medicina Social, UERJ, Rio de Janeiro, v. 95, p. 1 - 16, 1 jul. 1994.

RABELO, M. S. A. **Dois momentos da problematização foucaultiana do sujeito éticoepistemológico: exemplos colhidos em História da Loucura e Hermenêutica do Sujeito**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

REVEL, J. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REVEL, J. **Dicionário Foucault**. Trad. Anderson Alexandre da Silva. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2011.